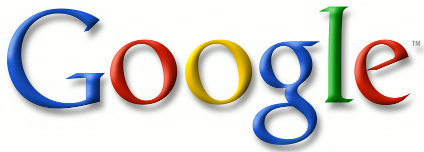
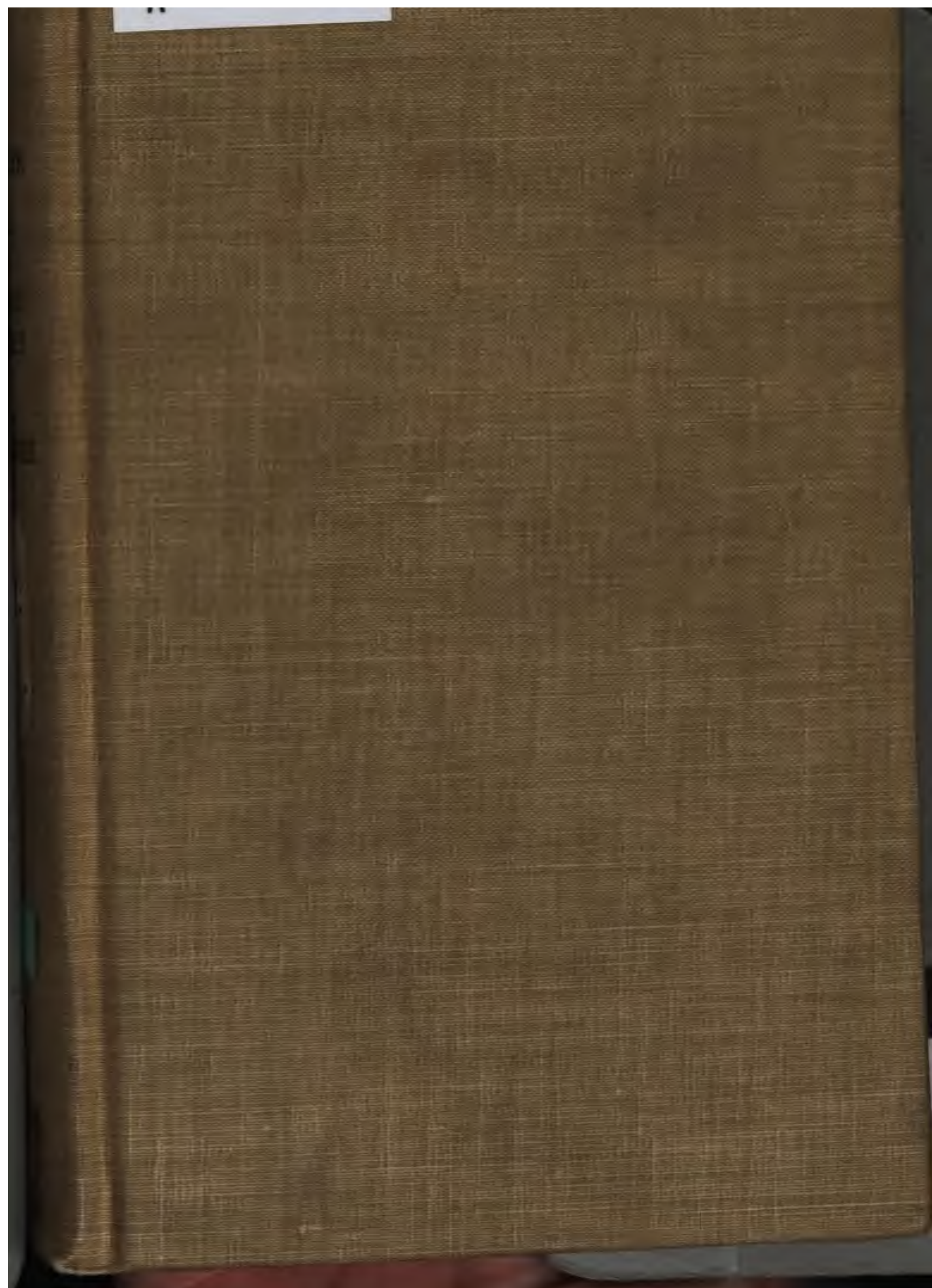





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

Vagnard

ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

ESSAIS
DE
CRITIQUE GÉNÉRALE

DEUXIÈME ESSAI

TRAITÉ
DE
PSYCHOLOGIE RATIONNELLE
D'APRÈS
LES PRINCIPES DU CRITICISME

SECONDE ÉDITION
REVUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE

PAR
CH. RENOUVIER

TOME TROISIÈME

PARIS
AU BUREAU DE LA *CRITIQUE PHILOSOPHIQUE*
54, RUE DE SEINE, 54

1875

Vignaud Lib.

TRAITÉ
DE
PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

DEUXIÈME PARTIE

LA CERTITUDE

XVIII

DE LA CERTITUDE DES SCIENCES ET DE LEUR CLASSIFICATION RATIONNELLE.

Pour se fonder régulièrement et procéder à leurs constructions propres, les sciences ont toujours dû demander et demandent qu'on leur accorde :

Premièrement, certaines thèses de réalité, soit *principes*, soit *choses*, qui sont ou des données de la conscience, ou des données de l'expérience, et qui impliquent la conformité de ces deux ordres.

Secondement, un usage correct des sens et des règles de l'entendement, l'exercice compétent des fonctions intellectives et réfléchies, l'exactitude

des analyses et des synthèses partielles qui fondent la connaissance systématique.

Cette double concession forme un ensemble de vérités qui appartient, comme on l'a vu, au *premier ordre de la certitude*, mais sous une double réserve :

D'abord les *thèses de réalité*, soit *principes*, soit *choses*, n'ont leur valeur de certitude entière, universelle, qu'autant qu'on les borne à des formes ou objets de l'intelligence commune, exprimés avec des formules vulgaires. En réclamant des énoncés définitifs, des termes complétement définis, des synthèses telles que peut seule les constituer une analyse préalable achevée, on exigerait que chaque science eût pour donnée première la conclusion de quelque autre, ou la sienne propre, nécessairement ignorée au début et dans le cours de la recherche. Par exemple, le physicien ne connaît pas de cette manière exacte la chaleur, la lumière, l'électricité, objets de ses expériences; la réalité, son point de départ, se compose de quelques séries de phénomènes sensibles où il entrevoit à peine des lois, où il ne saisit des êtres déterminés que par une illusion qui peu à peu se dissipe. L'astronome ignore en commençant si les astres sont grands ou petits, éloignés ou proches, terres ou météores; et s'il croit percevoir leurs

vrais mouvements, il se trompe. Le chimiste ne connaît guère mieux les éléments (éléments de prime-aspect, l'eau, la terre, etc.) qui sont sa matière et qu'il admet comme réels à ce titre. Le physiologiste ne sait presque rien du cerveau, du cœur, des poumons, sans l'étude séculaire des fonctions de ces organes : l'homme vivant qu'il doï analyser n'a guère d'autres caractères réels à ses yeux que ceux que découvrent les yeux d'un enfant. Et le géomètre, dont l'objet paraît plus connu dès l'origine, étant plus abstrait, ne saurait pourtant décider si l'étendue et les parties ou lois de l'étendue ont telle ou telle réalité, tant débattue entre les philosophes.

Il en est de même des *thèses de principes*, axiomes ou autres jugements immédiats qui font foi indispensablement dans toutes les sciences. Moins complexes que les *thèses de choses*, ils ne sont pas pour cela au-dessus de la critique : leur établissement régulier, leur véritable sens, leur force probante, leur portée, sont aussi les objets d'une science possible, laquelle ici ne peut être que la science philosophiquement première, la *critique générale*. Celle-ci prime donc toutes les autres sous ce rapport, et pour toute question d'affirmation initiale et de méthode. Les principes n'appartiennent au premier ordre de la certitude

que dans leur tenue spontanée et universelle.

Ensuite l'usage des fonctions sensibles, intellectuelles et volontaires, considéré pratiquement dans l'établissement des sciences, comporte toujours la possibilité de l'erreur, de l'erreur tantôt spontanée, tantôt suite de l'exercice de la réflexion et de la liberté. On nous dispensera de donner des exemples. De là l'inévitable introduction d'un élément d'incertitude qui n'est, ni ne sera, ni ne peut être supprimé, mais qui est et sera corrigé, ou peut l'être toujours par la généralisation des efforts individuels d'où procèdent les sciences. Tout jugement, toute observation, toute expérience se répètent; émanés d'un savant, ils sont soumis au contrôle d'un autre, et successivement de l'humanité tout entière, en tant que capable de science. Où n'est pas nécessairement et tout d'abord la *vérité*, là du moins est la *vérification* constante ou graduelle qui y supplée.

Il paraît naturel de classer les sciences en raison des degrés de certitude qu'elles peuvent atteindre; mais on voit aisément que ce principe de classification est illusoire au fond, ou du moins n'a qu'une valeur relative et passagère. Toutes les sciences, comme telles, sont également certaines; seulement elles n'établissent point simultanément,

ni avec la même facilité, leurs véritables domaines et les méthodes qui leur valent une existence définitive. L'observation des faits sensibles n'est pas d'une certitude moindre que la position des faits mathématiques. Le raisonnement appliqué aux principes de la géométrie n'est pas plus probant et plus infaillible que le cours des analyses et des synthèses auxquelles sont dues la collection régulière des phénomènes de l'univers et la construction des lois physiques. L'induction et la prévision, établies sur la constance des lois, persuadent aussi bien que la déduction la plus rigoureuse. Il est vrai que certaines sciences, considérées historiquement, ou dans leur mode de formation, nous offrent un amas d'inductions fausses, d'analogies démenties, d'hypothèses renversées. Mais toutes ces erreurs causent à la science une incertitude purement extérieure. S'il en est qui furent utiles, elles le furent à la recherche, mais elles disparaissent de la science plus avancée, comme un échafaudage mal entendu. Et s'il subsiste encore des hypothèses, si on les juge avantageuses pour assembler les éléments du savoir en une seule spéculation, il suffit qu'on les reconnaisse pour ce qu'elles sont, et que l'on ne confonde point la conjecture avec la science, les lois présumées avec les lois constatées et vérifiées.

Une base de classification solide, incontestable, se trouve dans les données premières qui sont la matière des sciences. Pour cela, et afin que l'hétérogénéité des données soit la plus grande possible, on s'attachera à une division binaire, celle des *sciences logiques* et des *sciences physiques*, les unes qui s'établissent dans l'ordre représentatif, essentiellement; les autres dont l'investigation s'applique à l'ordre représenté, dans le monde sensible. La séparation des méthodes suit celle des données, et vient ainsi en confirmation du principe de classification adopté.

A parler synthétiquement, sans abstraction, il ne saurait y avoir ni données pures, ni méthode pure pour aucune science. Toutes les parties du savoir impliquent les lois de l'intelligence, c'est-à-dire la forme aussi bien que l'exercice de ses fonctions, puisque c'est en elle et par elle qu'elles se constituent. Toutes aussi supposent l'expérience et le fonds des connaissances qui en relèvent, car l'homme et l'entendement humain sont inséparables de leur matière. Néanmoins la différence est grande entre ces deux sortes de données et ces deux sortes de méthodes : d'un côté, appliquer l'attention et porter l'analyse sur les phénomènes qui tombent sous les sens, les distinguer, les classer en séries artificielles; ou encore les produire

et les reproduire, en les liant et les séparant de diverses manières, afin de parvenir à connaître leurs rapports et les lois de leur enchaînement et de leur dépendance : d'un autre côté, s'attacher aux formes mêmes de l'entendement ou de la sensibilité, nécessairement générales, aux catégories, ou, s'il s'agit d'objets moins universels, sensibles en un sens, comme les objets mathématiques, les voir dans l'abstraction et les définir en de purs concepts, spéculer enfin, poser, déduire, prouver, sans aucune observation de faits particuliers, sans appel à l'expérience qui constate particulièrement des phénomènes d'abord inconnus, ou vérifie des phénomènes prévus.

Les premières de ces données et de ces méthodes appartiennent aux sciences physiques ; les dernières, aux sciences que j'appellerai logiques. Celles-ci s'appliquent aux autres, les fécondent, servent souvent à en formuler les lois. Mais, alors même que cette communication des deux domaines arrive à une sorte de communauté, comme entre l'astronomie et les mathématiques, dans la *mécanique céleste*, leur distinction n'en reste pas moins frappante, car l'objet physique, rigoureusement défini sous certaines conditions et propriétés de quantum, abstraction faite de tous ses rapports et qualités non mesurables, devient aussi abstrait que

les notions pures de la catégorie du nombre. Quant à l'application de la logique proprement dite, c'est-à-dire des lois de l'analyse inductive et déductive à toutes les sciences, elle est formelle, non matérielle, et n'implique point la vérité des principes et données propres de ces sciences, ni conséquemment des résultats auxquels elle les fait parvenir.

La division reçue, et que l'on peut dire exister de fait, entre les sciences logiques, correspond à la division des catégories; et leurs rapports correspondent aux rapports de celles-ci. La catégorie de *nombre* donne l'arithmétique; la catégorie de *position*, la géométrie. Ces sciences se pénètrent mutuellement et se combinent comme on sait. Les catégories de *succession* et de *devenir*, envisagées spécialement dans leur application à celle de *position*, donnent la mécanique rationnelle; et nous avons cherché ailleurs à quel rôle doit rigoureusement se réduire la catégorie de *causalité* dans cette dernière science. (Voy. *Logique*, § XXXVII.)

La *succession* ne fournit pas la matière d'une science spéciale pure (comme font le *nombre* et la *position*). La cause en est dans l'extrême simplicité relative de la loi qui la constitue.

Par la même raison, le *devenir* n'est l'objet

d'une science que s'il s'applique à un objet donné dans une autre catégorie; et cette science n'est une science logique que si cet objet est susceptible d'une représentation abstraite et générale. C'est ce qui a lieu pour les données de l'étendue, bien qu'elles se présentent aussi, sous des conditions sensibles. Les successions et changements de la *qualité* sont toujours du domaine de l'expérience; ils appartiennent donc aux sciences physiques, sauf le cas où, pouvant être défini et déterminés comme mesurables, ils reçoivent l'application des sciences de la quantité. (*Logique*, § XXXVI.)

Les sciences que nous venons d'indiquer ont toutes, en effet, la quantité pour objet, la quantité soit abstraite, soit concrète; et elles trouvent cet objet, soit directement, en elles-mêmes, soit indirectement, par voie d'application, dans tous les ordres où il est ou devient déterminable avec précision. (Voy., pour le sens de la notion de quantité, *Logique*, § XIX.) Cette considération exclusive de la quantité dans les choses est ce qui rend ces sciences éminemment logiques. Enfin il en est une parmi elles, que je n'ai pas encore nommée ici, et que l'on doit considérer comme une généralisation de toutes les autres ensemble : c'est l'algèbre (mieux l'arithmologie), en comprenant sous ce mot la totalité des spéculations désignées plus ordinaire-

ment par le nom d'analyse, analyse mathématique.

L'algèbre a été nommée par Newton une généralisation de l'arithmétique, et très-justement, en ce que son objet propre est vraiment le nombre quelconque, toujours supposé substituable aux signes littéraux, et capable de représenter les rapports qu'on envisage entre eux. Mais l'algèbre est aussi une géométrie généralisée, une mécanique généralisée, et on peut y ajouter toute autre science, en tant que apte à présenter certains objets abstraits en manière de quantités, ou rigoureusement soumis à la mesure. Et, en effet, si les signes représentent des nombres ou des compositions de nombres, pour l'algèbre, ces nombres, à leur tour, sont à volonté les valeurs quantitatives des choses mesurables quelconques tirées des autres catégories, ou même de l'expérience, et amenées à la précision nécessaire par les abstractions qui se font dans les sciences diverses, géométrie, mécanique, astronomie, etc.

L'algèbre est donc la science générale ou enveloppante de ce groupe, sous l'aspect logique et abstrait qui en fait le caractère. Elle est la science des quantités de toute origine, et elle les traite en quantités pures, ou purs nombres.

La géométrie assume un rôle analogue par rapport aux choses qui parviennent à la mesure en

s'assimilant ou se rattachant à la quantité étendue, plutôt qu'au nombre d'une manière directe. La mécanique fait de même relativement aux phénomènes qui impliquent succession et changement dans l'espace.

Après les sciences logiques, dépendantes des catégories de *nombre*, *position*, *succession*, *changement*, et élevées à la plus haute généralité par le moyen de la première de ces catégories, comme il vient d'être dit, passons à celles dont la matière catégorique est différente.

L'étude des relations de *qualité*, abstraites et générales, conduit à la coordination des phénomènes représentatifs par les principes de contradiction et d'alternative, et sous les lois de la déduction et de l'induction syllogistiques : d'où la démonstration logique pour toutes les sciences possibles. Le fond de ces relations n'est autre, en effet, que l'établissement d'un ordre des choses quelconques qui tombent sous la représentation, en tant qu'elles sont sujets ou attributs, sujets de sujets, attributs d'attributs les unes des autres. Cet ordre, les lois dont il se compose, forment une vraie science qu'on désigne depuis longtemps et avec juste raison sous le nom tout spécial de Logique (*Logique*, § XXXIII et suivants.)

Si l'existence, la recherche, la connaissance des lois suffisent pour déterminer la matière et la forme d'une science (et qu'est-ce donc, si ce n'est cela?), la logique proprement dite est bien une vraie science. Mais elle est tellement aisée dans la plupart de ses applications, que, frappé des abus de son formalisme à une certaine époque, on a pu songer à l'exclure des études, et on l'a presque bannie en effet sans un trop visible dommage. Elle a cependant ses difficultés, son importance, et quoi qu'on fasse, sa suprématie. Sa portée s'étend des sciences logiques sans exception, auxquelles elle impose d'inévitables règles (la méthode des mathématiques est en partie expressément logique, non mathématique), jusqu'aux sciences physiques, où elle préside à l'usage, à la direction et aux conclusions de l'expérience, et jusqu'aux plus simples combinaisons de la parole et de la pensée. Il n'en saurait être autrement parce que les relations de *qualité* interviennent pour une part dans toutes les relations possibles.

Les catégories de causalité et de finalité ne donnent pas lieu à des sciences logiques spéciales.

En effet, d'une part, les rapports qui sont la matière de ces catégories apparaissent dans le monde de l'expérience; l'observation de la consé-

cution constante de certains phénomènes dans un certain ordre est nécessaire pour déterminer que là est une cause, ou là une fin : sous cet aspect, la causalité et la finalité n'engendrent point de spéculation logique. D'une autre part, les rapports de cause à effet et de moyen à fin, considérés d'une manière générale et en eux-mêmes, sont des lois de la représentation (loi de force, loi de passion), lesquelles prêtent bien à l'analyse et aux théories, mais n'offrent pas cette complexité, ces ordres longuement et savamment développables des objets abstraits de la géométrie et de la dynamique. Les recherches et les systèmes appartiennent donc ici à l'analyse générale de la représentation, à la *critique générale*, plutôt qu'à une classe particulière d'investigations scientifiques. C'est ce qu'on appelle philosophie. Quand cette partie des spéculations des philosophes qui a trait aux deux catégories dont nous parlons aura atteint toute sa rigueur, se sera fixée dans son assiette définitive, et je voudrais travailler moi-même à ce résultat en chassant de l'étude abstraite des rapports de cause et de fin tout ce qui est étranger à l'établissement des lois représentatives des phénomènes, alors on pourra regarder l'analyse de la causalité, l'analyse de la finalité, comme deux sections distinctes de la science logique. Mais des

sciences spéciales, selon le langage ordinaire, exigeraient toujours des objets moins simples en eux-mêmes. (Voy. *Logique* § xxxvii et xxxix.)

Restent maintenant les deux catégories qui enveloppent les autres aux deux points de vue extrêmes et opposés, la *relation*, la *personnalité*. Considérées généralement aussi, elles rentrent dans la matière de la critique générale, c'est-à-dire de l'analyse des éléments universels de la connaissance. Sous leurs aspects particuliers, elles se rapportent, tantôt aux catégories déjà parcourues, tantôt encore aux différentes sciences de l'ordre de l'expérience. Elles ne sauraient donc proprement donner lieu à des sciences spéciales.

Ainsi, nous sommes conduits à la division suivante des sciences logiques :

1° La critique générale, tronc commun de toutes ces sciences, car elle comprend l'établissement de leurs lois les plus universelles, lois dont l'étude est interdite à ces mêmes sciences qui les prennent pour données. Les catégories de *relation* et de *personnalité*, puis celles de *causalité* et de *finalité*, sont plus expressément les sujets de la critique générale, et ne produisent point, jusqu'ici du moins, des branches distinctes d'une spéculation abstraite qui aient un domaine et des applications

propres. Ajoutons que l'expérience elle-même, envisagée généralement, sa nature, ses lois et ses conditions ressortissent à la critique.

Dans l'état actuel des choses, la critique générale doit être séparée des sciences qu'elle domine, et placée hors de son rang, comme si elle constituait une sphère spéciale des connaissances humaines. Nous en verrons plus loin les raisons.

Malheureusement le *criticisme* ne fait que de naître, et on sait ce que vaut, ce que peut, comme science, la *philosophie* ainsi nommée, entre les mystères transcendants des uns, l'empirisme grossier des autres et les hypothèses de tous, obsédée par les dogmatismes anciens, toujours prêts à reparaître et à recommencer leurs cycles.

2° La logique, dont l'acception la plus générale reproduirait la critique toute entière, mais qui, prise particulièrement, se borne à l'établissement des relations de *qualité*, considérées d'une manière abstraite, et des lois de leurs combinaisons.

Ajoutons à la logique la grammaire générale. La pure grammaire aurait pour objet l'établissement des lois et des signes écrits ou parlés, des combinaisons de la pensée rattachée à ses formes abstraites, c'est-à-dire aux catégories, et régie notamment par la catégorie de *qualité* qui se subordonne ici toutes les autres. Cette science est

loin d'être fixée comme la logique, ou plutôt elle est encore dans l'enfance (voy., ci-dessus, § v);

3° La mathématique pure (arithmétique, algèbre, analyse mathématique), consacrée à la construction et aux recherches du *nombre* ou quantité pure et de ses lois;

4° La géométrie qui, s'appliquant aux relations de *position* et les liant à celles de *nombre*, a pour objet la quantité considérée dans l'étendue, et les lois de cette quantité ainsi que celles de la figure;

5° La mécanique rationnelle (dynamique et statique) qui joint aux relations de *position* celles de *succession* et, par suite, de *devenir* dans l'étendue, et détermine par la comparaison de diverses quantités les conditions et les lois du mouvement, soit effectif, soit possible;

7° Les mathématiques proprement appliquées qui, sous d'autres rapports, se classent mieux parmi les sciences physiques. Là se rattachent, en effet, des branches quelconques de l'étude de la nature, lorsque partie de leurs objets sont déterminables comme quantités, avec assez de précision et une abstraction assez complète de leurs qualités spéciales pour être assimilés aux données de la géométrie ou de la mécanique rationnelle. Cette transformation, acquise à certaines sciences naturelles, est un peu l'idéal de toutes. Elles ne sau-

raient pourtant rien changer à la nature des éléments particuliers et complexes, d'origine purement expérimentale, qui les séparent profondément. Mais déjà la mécanique ne tire-t-elle pas de l'expérience une part des connaissances qu'elle met en œuvre, et la matière de la géométrie n'est-elle pas intimement liée aux faits de la sensibilité?

Les applications de la logique ne forment point une classe séparée, car elles sont communes à toutes les sciences, et nécessaires au même degré dans chacune.

Les sciences physiques prennent leurs objets dans le domaine de l'expérience; et leur méthode pure, en ne tenant point compte des mathématiques appliquées, se compose de deux procédés : l'observation des faits sensibles, l'expérience systématique.

Il s'agit de l'observation dans le sens propre de ce mot. C'est abus en un sens que de l'étendre à la constatation des faits généraux de la représentation ou de ses lois. En cet ordre de faits, le prétendu observateur construit pour ainsi dire spontanément, ou suppose, ou applique une loi donnée en lui-même et par sa propre nature, au moment où il faudrait qu'il pût la reconnaître sans préjugé ni pétition de principe. Il en possède la con-

naissance involontaire, *a priori;* et quoi de nouveau, d'imprévu pour la représentation pourrait se trouver dans un ordre de phénomènes essentiels à la représentation? Si d'ailleurs il essaie de se mettre sérieusement en expérience vis-à-vis de lui-même, comme s'il ignorait, comme s'il cherchait, il est tenu tout à la fois de se modifier librement et de relever ses modifications, ce qui ne comporte ni la sûreté ni l'impartialité attachées à la détermination des phénomènes d'origine externe et de forme sensible. Au contraire, s'il s'agit de l'ordre externe, l'observateur véritable établit des faits et démêle des lois qu'il ne connaît point, qu'il ne prévoit pas trop, s'il est sage, dont la production n'intéresse pas sa personne et n'implique aucune de ses modifications propres et volontaires.

Cela dit, afin de réfuter brièvement l'erreur d'une école psychologique récente qui confondait toutes les méthodes, il est à peine utile de remarquer en quel sens, mais tout autre et extrêmement général, il est permis d'affirmer que tout phénomène s'observe, et que l'observation est un des noms d'une connaissance quelconque, au moment où elle se produit en se témoignant à elle-même.

Les sciences physiques font usage de l'abstraction aussi nécessairement que les sciences logiques, mais l'abstraction n'est pas la même. Ces

dernières abstraient par concepts ou représentations générales, comme on fait pour les catégories et pour tels ou tels jugements distincts qui en dépendent. Les autres séparent les faits selon l'expérience, et isolent parmi les phénomènes, même étroitement liés, ceux dont il faut obtenir une définition plus précise ou rechercher des rapports particuliers. Ainsi, la ligne pure, la surface pure, sont des abstractions logiques; mais la considération distincte, dans un corps donné, du poids, de la chaleur, des propriétés soit communes, soit spécifiques, des affinités, etc., nécessite une suite d'abstractions physiques. L'art d'expérimenter consiste en grande partie à faire passer ces abstractions dans les faits, c'est-à-dire à annuler, si l'on peut, ou à séparer l'influence de tels phénomènes sur tels autres qu'on se propose d'étudier exclusivement. Enfin, c'est toujours une abstraction physique, et des plus violentes, qui permet de ramener à des théories logiques des questions posées sur la nature : exemple, l'inertie supposée des corps réels dont on explique les mouvements par les lois de la mécanique rationnelle.

Une division vulgaire et déjà ancienne des sciences physiques conserve de la valeur à tous les points de vue, parce qu'elle porte à la fois sur

l'objet et sur la méthode. Quelque connexion qui existe, quelque étroite intimité qui de plus en plus s'établisse entre les deux branches, l'une historique et descriptive, l'autre explicative, inquisitive, théorique, il y aura toujours entre elles cette double division de fait : division du travail pendant le cours de l'exploration scientifique, division de l'exposition, attachée à celle des sujets primitivement offerts à l'étude.

L'*histoire naturelle*, parfaitement nommée, se propose de dresser le tableau des êtres, de leur distribution dans l'espace et autant que possible dans le temps, et de leurs parties, organes ou fonctions susceptibles de tomber sous l'observation pure. Les subdivisions de cette première branche des sciences physiques suivent l'ordre le plus sensible des êtres, et le confirment, en s'attribuant les noms de *minéralogie*, *botanique*, *zoologie*. Faisons-les précéder d'une *cosmologie*, comme description pure des corps extra-atmosphériques et de leurs mouvements apparents. Comprenons dans la minéralogie, ou inorganologie terrestre, une *géographie*, une *météorologie*, une *géologie*, en retenant l'essor de cette dernière science aux phénomènes véritablement observables. Ajoutons à la botanique et à la zoologie, non-seulement l'*anatomie* végétale, animale, humaine, simple et

comparée, mais encore la *physiologie* avec ses sciences accessoires, au moins quant aux connaissances, résumées sous ce nom, que l'observation toute seule permet de recueillir. Ainsi l'histoire naturelle parcourt la série immédiatement sensible des êtres : le monde et la terre et leurs parties distinctes plus ou moins individualisées, les astres, les corps inorganiques, les animaux, l'homme, et ceux des éléments, fonctions ou rapports de ces mêmes êtres qui n'exigent pour être constatés ni spéculation préalable, ni d'autre analyse que par les sens ou à l'aide des instruments de l'observation pure. Seulement le témoignage et la tradition interviennent dans une certaine mesure, soit pour que les travaux des hommes s'accumulent et s'associent, soit afin que l'observation s'étende aux faits distribués par une loi de temps. J'examinerai ailleurs le principe de cette intervention. Lorsque la tradition et le témoignage, de subsidiaires qu'ils étaient, deviennent les moyens essentiels de la connaissance, on passe de l'histoire naturelle à l'histoire proprement dite, histoire des sociétés, des mœurs, des idées, des événements humains. Ce serait encore là de l'histoire naturelle, n'était le changement si grave que subissent la méthode et la critique des faits.

Les sciences *naturelles*, ainsi déterminées et

circonscrites, circonscrites et bornées comme elles ne le sont pas en réalité pour le savant, on le sait et on le conçoit sans peine, formeraient un établissement préliminaire de celui des sciences expérimentales, d'ailleurs sans préjudice de leur intérêt propre. Elles ne généraliseraient pas trop les phénomènes, et ne considéreraient jamais les forces d'une manière abstraite. Les seules lois qu'elles se proposeraient d'atteindre se résumeraient dans les tableaux mêmes des faits acquis, et consisteraient principalement en classifications. Les seules hypothèses qu'elles se permettraient seraient ces séries artificielles, aides de la mémoire et du travail, qui précèdent, en tout genre, la recherche difficile des *familles naturelles*. Encore même le caractère d'hypothèse est-il peu apparent dans une classification artificielle, qu'on ne se dissimule pas n'être qu'une convention.

Toutefois les naturalistes ne se font pas faute d'hypothèses, et on doit convenir que tous les genres d'étude ont leurs inductions, inévitables, utiles, plus ou moins probables, plus ou moins vérifiables. Il s'én présente spécialement sur les questions de formation et d'origine, en géologie, en zoologie, etc. Ce qu'il ne faudrait pas, et ce qui est commun, c'est d'altérer la science en mêlant les suppositions et les faits, ce qui est acquis avec

ce qui ne l'est pas et quelquefois ne saurait l'être. Le mal est plus grand lorsque l'ambition de démontrer porte à déguiser sous l'appareil scientifique une supposition arbitraire. Par exemple, des zoologistes attacheront le caractère de l'*espèce* à la faculté, constatée pour toutes les races ou variétés qui en font partie, de s'unir entre elles, et de donner des produits eux-mêmes féconds. Voilà une définition, ou partie de définition nominale, irréprochable sans doute. Mais, d'une autre part, on est dans l'habitude de composer une *espèce* de tous les individus ou races primitivement issus d'un seul et même couple supposé porteur de caractères assez différentiels. Cette définition vulgaire est-elle identique à la première? On l'ignore. On ne prouve point qu'une espèce ou même une race n'ont pu faire leur première apparition en plusieurs couples, en plusieurs familles aussi bien qu'en une seule; et il est à peu près sûr qu'on ne le prouvera jamais. C'est donc un vrai sophisme de conclure l'unité d'origine de l'espèce humaine d'une définition facultative de l'espèce en général, et du fait des croisements indéfiniment féconds des différentes races qui composent l'humanité.

Dans une autre école on s'attache à substituer l'idée de continuité aux diversités spécifiques de la

nature. On observe, et cela particulièrement dans les races domestiques, et par l'effet des soins systématiques des éleveurs, des variations de caractères qui vont jusqu'au degré qu'on aurait cru volontiers spécifique. De là, et de certains autres faits généraux dont le principal est la loi de concurrence des êtres vivants pour s'assurer l'existence, en s'accommodant à ses conditions dans chaque milieu, on passe à une généralisation extrême qui ne va pas à moins qu'à l'assimilation de toute la nature à un arbre généalogique unique, et puis même à la doctrine métaphysique de la formation de toutes choses par degrés, en une seule évolution partant de zéro-être. Une pareille hypothèse, non seulement change du tout au tout le caractère d'une branche de l'histoire naturelle, mais tend même à dépasser les bornes de la connaissance scientifique. A vrai dire, et sans vouloir interdire à la spéculation les terrains où il lui plaît de se porter, on ne fait pas proprement de la science quand on s'éloigne à ce point de l'expérience, dans un ordre d'études expérimental de sa nature, mais on élève des constructions anticipées sur le terrain de la science en se servant de principes philosophiques plus ou moins avoués, plus au moins contestés.

La physique généralise les phénomènes et s'atta -

che, non plus aux êtres, mais à des faits d'ordre général, conditions ou conséquences de leur constitution et de leur développement : c'est la pesanteur, c'est la chaleur, c'est la lumière, c'est l'électricité ; ce sont les grands mouvements observés dans l'espace, étudiés, précisés, ramenés de leurs apparences à leurs réalités, enfin rattachés à celle des forces naturelles où ils ont leur source commune ; ce sont des fonctions qui toutes intéressent tous les corps, se modifient, il est vrai, selon les propriétés spécifiques de ces derniers, mais ne laissent pas d'être telles que l'on puisse les définir avec une généralité qui les élève au-dessus des individus et des espèces. Aussi a-t-on pu ériger trop facilement ces phénomènes, ces fonctions des corps, en corps particuliers ou en entités, comme le témoigne l'histoire de la science.

La physique abstrait donc certaines séries de phénomènes de la nature et s'en fait un sujet de spéculation propre, à peu près indépendamment des existences individuelles et des classes de ces existences. Elle pousse cette abstraction, autant que possible, jusqu'à préparer l'application de la méthode mathématique à la définition et à l'exploration de ses objets : plusieurs de ses branches sont devenues toutes mathématiques en effet (comme l'astronomie et l'optique), sauf en ce qui concerne

l'établissement des premiers faits ou de quelques lois capitales. Dans tous les cas, elle procède à la recherche de ces lois, non plus par la simple observation, comme l'histoire naturelle, mais par l'expérience artificielle et systématique. Au besoin et provisoirement, elle y supplée par l'hypothèse.

Au fond, l'expérience méthodique de l'homme commence à l'instant où il fixe son attention et la dirige à un but qu'il détermine lui-même. Mais ici il y a plus, il y a production, institution volontaire des faits qu'il s'agit d'observer et de lier à d'autres faits. Le physicien assiste au développement du phénomène, son objet et son œuvre, après avoir appris à en occasionner la formation spontanée, et en le séparant de tous les groupes de faits (au moins de ceux qu'il peut apprécier), à l'exception de ceux qu'il présume, avec plus ou moins de fondement, être en rapports particuliers d'origine, de cause, de concomitance, d'effet, avec les phénomènes mêmes dont il suscite l'apparition. Il passe à l'état de simple observateur pour constater ces rapports prévus ou imprévus; et il parvient ainsi à lier scientifiquement les faits, à connaître leurs systèmes naturels, par suite à les prévoir avec certitude, toutes les fois que leurs antécédents constants se trouveront donnés selon l'ordre de

la nature. Cette prévision est, comme on sait, une fin principale, et aussi une vérification de la science.

Il est cependant une partie de la physique, c'est l'astronomie, qui se refuse à l'expérience directe. Aussi l'hypothèse a-t-elle dû prendre un rôle capital dans les études relatives aux mouvements généraux du monde. Copernic lui-même ne prétendait guère que substituer une hypothèse ancienne et meilleure à l'hypothèse ruinée de Ptolémée. Ce n'est qu'indirectement, et de nos jours surtout, que l'expérience est venue ajouter sa preuve aux efforts heureux de l'hypothèse servie par les mathématiques et vérifiée par l'observation.

Ainsi, soit que l'expérience systématique ne se trouve pas possible, soit précisément pour qu'elle le devienne, on est souvent forcé d'anticiper sur le système naturel de phénomènes, quel qu'il puisse être, dont on se propose la découverte, par un système que l'esprit crée, plus ou moins étendu, toujours conjectural, basé sur des observations insuffisantes, sur des analogies, ou sur ces sortes de sentiments, de préjugés et de raisons confuses qu'on nomme divination du génie quand ils ne trompent point. L'hypothèse a donc nécessairement

sa place dans la méthode du physicien. Elle est donc justifiée. Mais qui voudrait bannir l'hypothèse, s'il pouvait être bien entendu qu'elle n'est point une doctrine imposée et maintenue *a priori* dans les ordres de faits dont décide l'expérience seule, qu'elle n'est que le suppléant modeste de la vérité, son représentant à titre provisoire, tantôt un procédé de *fausse position*, à l'effet de poursuivre la recherche, tantôt une opinion de probabilité variable, dont la vérification positive ou négative est attendue du temps. L'hypothèse n'est pas pour cela *dans* la science, mais la méthode de la science en fait usage, la méthode pratique, sans jamais affirmer le vrai *savoir* en dehors de l'établissement régulier des lois des phénomènes.

Outre le rôle de l'hypothèse pour instituer l'expérience systématique, ou la préparer, lui poser des questions et lui ouvrir des voies, et servir ainsi aux progrès des connaissances positives, on lui attribue le mérite de lier les faits en tenant lieu des lois inconnues. En effet, l'hypothèse coordonne les phénomènes pour la mémoire, et jusqu'à un certain point pour la raison; elle les explique en les ramenant à un fait plus général supposé, comme la meilleure des théories le pourrait faire à ce même fait une fois vérifié. La supposition de l'*éther* dans les phénomènes lumineux est un bel exemple

de cet emploi de l'hypothèse. Les nécessités du langage créent d'un autre côté des difficultés sensibles au physicien qui veut enseigner, sans hypothèse aucune, les vérités en sa possession; il est même assez à croire que l'usage indispensable des figures et des personnifications dans le discours n'a point été étranger à l'acceptation de la chaleur en soi, d'une matière lumineuse par essence, d'un fluide électrique, etc. Mais plus ces difficultés se font sentir, plus un bon esprit jugera utile de faire trancher les hypothèses et les faits dans l'exposition de la science. Ce serait une entreprise intéressante et fort à désirer que celle de rédiger le vrai système des faits et des lois acquis en physique, de le présenter sans mélange de suppositions, et avec une langue correcte, dût-elle être un peu longue et un peu pédante, qui bannirait, autant que possible, les termes employés trop souvent pour exprimer d'une *manière générale* des phénomènes dont la *loi générale* n'est point connue ou démontrée.

Au reste, il y a des hypothèses de plusieurs sortes. Les unes, les plus transitoires de toutes, les plus particulières aussi, et qui s'offrent comme les moins difficiles à vérifier, sont éminemment celles que nous regardons comme nécessaires dans bien des cas à l'institution de l'expérience. On ne

saurait s'en priver toujours, le voulût-on, et d'ailleurs si le savant n'anticipait jamais sur les faits, il ne les dominerait pas assez non plus pour les interroger : bien des progrès deviendraient impossibles. Les exemples sont partout; je citerai pourtant les fameuses expériences d'Ampère sur les rapports de l'électricité et du magnétisme. Si ces rapports n'eussent été présumés, et ils l'étaient depuis quelque temps, s'ils ne l'eussent été cette fois avec une assez grande précision, le physicien n'aurait pu être guidé comme il le fut pour la construction de ses ingénieux appareils, destinés à mettre en évidence les fonctions magnétiques des corps mobiles où circulent des courants électriques.

D'autres hypothèses sont de telle nature, ou d'une généralité telle que leur vérification future paraît éloignée, difficile, impossible. Ainsi, les moyens manqueraient aujourd'hui pour soumettre à des épreuves directes une théorie de la constitution et des mouvements moléculaires des corps, destinée à fournir l'explication et le lien des différentes séries de phénomènes physiques. L'hypothèse de l'*éther*, pour la lumière, est comme un fragment détaché d'une semblable théorie générale. Cette hypothèse renferme, il est vrai, les faits connus de sa sphère, au point d'avoir permis d'en

prévoir de nouveaux. Mais ce n'est là qu'une vérification indirecte et insuffisante, d'où naît une probabilité qui peut aller en augmentant, mais qui n'est pourtant qu'une probabilité. Seulement, l'utilité des hypothèses, pour le lien et l'explication provisoire des phénomènes, est manifestée dans cet exemple. Enfin, on peut citer comme un cas où la vérification devient tout à fait inespérable, si haut que la probabilité semble s'élever, l'hypothèse de l'universalité entière de la loi de la pesanteur. En étendant cette loi à tous les astres, inconnus aussi bien que connus, et au delà des intervalles insondables, l'esprit obéit à son instinct de généralisation et dépasse la connaissance possible.

Je viens de considérer la physique, prise dans le sens le plus ordinaire du mot, et le plus étroit. J'ai supposé tacitement que les fonctions, objet de cette science, se développaient dans les corps sans que ceux-ci perdissent leur individualité, sans que rien fût changé aux caractères fondamentaux qui les font être ce qu'ils sont. Ainsi l'on traite, avec toute la généralité possible, des phénomènes dont la *matière* est le théâtre, et l'on qualifie cette *matière*, sous ses divers modes constants, selon qu'elle se comporte relativement à ces phéno-

mènes pour les produire ou les subir, les présenter, les transformer, les transmettre. De là une détermination des propriétés dites physiques des corps.

Mais sous l'influence de ces mêmes phénomènes (de chaleur et d'électricité, par exemple), ou réciproquement en leur donnant naissance, on voit aussi les corps se composer et se décomposer, perdre ou acquérir tels éléments, changer de forme, de nature, en d'autres termes, se grouper en individualités différentes de celles qu'ils offraient d'abord. Ici paraît, et se classe ordinairement à part, entre les sciences, la *chimie*, qui étudie les lois de ce devenir des corps, la composition pour ainsi dire en mouvement, ou, comme on disait jadis, la *génération* et la *corruption* des êtres inorganisés, enfin les éléments derniers et invariables, autant qu'elle peut les saisir, leurs natures, leurs actions, leurs coordinations, leurs quantités.

La physique et la chimie ont une seule et même méthode : l'usage régulier de l'observation et de l'expérience ne varie point de l'une à l'autre de ces deux sciences, non plus que le rôle de la spéculation et de l'hypothèse. L'objet est le même aussi des deux parts, si l'on veut que ce soit la connaissance des corps non vivants, des propriétés

qui les distinguent entre eux et des forces qu'ils exercent ; et il est le même, s'il s'agit des fonctions générales que la physique observe dans les corps indécomposés (simples ou non et abstraction faite de cette circonstance), puisque la chimie retrouve ces mêmes fonctions dans les évolutions et transformations de la *matière*, où elles prennent une part que nous reconnaissons chaque jour plus grande. On ne peut donc admettre, dans un essai de classification, qu'une division transitoire entre la physique et la chimie; car on ne doit tenir compte ici ni des distinctions que les convenances d'une exposition didactique engagent à maintenir, ni de celles qu'entraîne la spécialisation des études, et qui fractionnent, comme on sait, les sciences déjà les plus circonscrites.

Il n'est pas juste d'ailleurs de se fonder sur une complexité plus grande des phénomènes chimiques, comparés aux phénomènes physiques, pour les séparer systématiquement de ces derniers. L'étude de la composition et de la décomposition des corps, et des propriétés de leurs éléments, n'est pas plus complexe en elle-même que l'étude de leurs actions calorifiques, électriques, etc. ; et si la chimie s'est vue conduite à faire intervenir de plus en plus les actions physiques dans les lois qui semblent le sujet propre de son investigation,

la réciproque est vraie aussi, la physique pouvant de moins en moins ignorer les conditions chimiques attachées aux fonctions qu'elle s'efforce d'abstraire. Il est vrai que la chimie a toujours dû réunir jusqu'à un certain point les deux domaines, par exemple en subordonnant la loi des combinaisons à celle des températures; mais la physique a-t-elle donc pu n'avoir aucun égard à l'état spécifique des corps, et cet état n'est-il pas avant tout du ressort de la chimie? Tous les phénomènes se modifient selon la spécificité de la matière qu'ils intéressent : magnétisme, électricité, lumière, chaleur, et jusqu'à la pesanteur, puisque les densités diverses des corps leur font diversement subir, à volume égal, l'application de la plus générale des lois connues.

Néanmoins la généralité de cette loi est si entière que s'il fallait absolument introduire parmi les phénomènes physico-chimiques quelque grande division, on aurait une raison spécieuse pour l'admettre entre ceux qui se prêtent à une application rigoureuse de la mécanique rationnelle (pesanteur et mouvements célestes), d'une part, et, de l'autre part, l'ensemble de ceux dont les rapports avec les spécificités corporelles sont si étendus que le but de la science, c'est-à-dire la simplification et la gé-

néralisation des faits y semblent très-difficiles à atteindre. Ce n'est plus alors de la physique à la chimie qu'on tracerait une ligne de démarcation profonde; c'est de l'astronomie à la physique terrestre, sans songer que l'astronomie physique réunit ce qu'on voudrait séparer, en théorie surtout, et qu'il ne convient pas d'élever à la hauteur d'une nécessité intrinsèque l'imperfection de nos moyens d'observation appliqués aux phénomènes propres des différents astres. Un peu de réflexion montre bientôt que les deux classes prétendues n'existeraient dans le fond que pour la mécanique rationnelle pure et la physico-chimie, une science logique et les sciences physiques. On assimilerait à la première chaque partie de celles-ci dont l'objet aurait acquis le degré d'abstraction et de simplicité voulu : procédé très-arbitraire, et séparation tout à fait factice, pour peu que l'on veuille avoir égard à ce que sont les phénomènes dans le concret. Toutes les branches des sciences physiques tendent également à se rendre la mécanique et la mathématique applicables, si éloignées du but que certaines puissent paraître. Quant à la généralité de la loi de la pesanteur, elle tranche singulièrement, il est vrai, sur les lois multipliées et complexes de ces phénomènes calorifiques, électriques, etc., où les spécificités des corps jouent un

rôle important; encore faut-il convenir que la théorie de la lumière serait une nouvelle et grande exception, grâce à l'hypothèse de l'éther. La considération des différents phénomènes en tant que forces locomotrices de masses et de molécules, la recherche des équivalents mécaniques, préparent des théories au bout desquelles s'entrevoit l'unité. Enfin, rien ne nous autorise à nier que les faits les plus spécifiques de la physico-chimie ne puissent être réduits un jour à quelque loi très-générale, sous laquelle les diversités, qui dispersent aujourd'hui l'effort du savant, se rangeraient dans une place analogue à celle que les densités, ou *pesanteurs spécifiques*, occupent dans les applications de la loi universelle de la pesanteur.

La véritable ligne de démarcation des sciences physiques se place entre la physico-chimie et la biologie. Ici nous trouvons des phénomènes et des lois qui, impliquant les premiers eu guise de conditions, et de fonds préexistant, pour ainsi dire, ne s'y réduisent pourtant pas et ne s'y réduiront jamais (voir ci-dessus § II et III). Et néanmoins l'objet de l'étude reste essentiellement le même : la nature; ou plutôt cet objet, s'agrandit, s'achève, et le savant tend à l'embrasser avec toute son étendue, sa complexité, ses éléments particuliers ou

généraux, individuels ou abstraits, variables ou constants. Enfin, la méthode n'éprouve aucun changement radical; seulement l'observation et l'expérience, l'expérience artificielle surtout, deviennent plus délicates et difficiles, moins rigoureusement concluantes, jusqu'à se trouver souvent tout à fait impossibles ou à le paraître longtemps.

Une division analogue à celle de la physico-chimie et de la biologie, en sens inverse, se placerait entre la physico-chimie et la mécanique, si cette dernière science devait, comme on l'a soutenu, ressortir à la méthode expérimentale. Mais quelques principes de fait et d'observation naturelle, indispensables à la mécanique, si importants qu'ils soient d'ailleurs, n'empêchent pas qu'elle ne se traite tout logiquement et mathématiquement. Ces principes mêmes se présentent sous une forme tellement générale et abstraite qu'on les a pris facilement pour des *aprioris*, et ils participent en un sens de ce caractère. Il en est de même de l'objet fondamental des spéculations mécaniques : la matière, constituée par définitions et axiomes. La géométrie deviendrait aussi une science physique, s'il suffisait pour cela d'un sujet qui se retrouve dans le monde sensible, et de lois qui doivent s'y vérifier. Il est vrai que la mécanique appliquée comporte de véritables expériences, ce que ne fait

pas la géométrie (par exemple, quand il s'agit de l'étude des résistances, naturellement dépendantes de la nature des corps); mais ceci prouve seulement qu'entre les sciences physiques il existe un terrain commun établi pour l'application des unes aux autres; et, en général, on ne doit pas oublier que nulle division n'est absolue, que tout se tient dans la connaissance, que l'observation et les catégories, les faits et la logique, sont inséparables au fond. Ce n'est pas sans doute une raison pour renoncer à distinguer et à classer.

Ainsi, dans les sciences logiques ou rationnelles, tout est lois, analyse et synthèse de ces lois : lois préalablement données comme éléments primordiaux de la constitution intellectuelle, et que le travail du philosophe consiste à éclaircir, à formuler, à développer, à faire passer de la simple connaissance à la science. Dans les sciences d'observation pure, à l'extrême opposé, les lois se cachent sous le vaste étalage des faits individuels externes; l'observation prolongée les reconnaît peu à peu, la logique les assemble, ou l'induction et l'hypothèse les suppléent, l'expérience systématique les découvre ou les confirme. Entre ces deux sortes de sciences, malgré des efforts comme ceux de Hegel, tentatives d'une sublimité gigantesque, illu-

soires dans l'exécution, un intervalle profond s'étendra toujours. L'abîme est comblé si nous regardons en nous, dans cette conscience où se marque, comme la première loi du monde, l'inséparable accord de l'expérience qui suscite incessamment les phénomènes particuliers et de la pensée qui tantôt les généralise, une fois posés, tantôt et avant tout les enveloppe tous dans l'immense anticipation des catégories. Il se remontre ouvert jusqu'aux dernières et insondables profondeurs, lorsque nous opposons la nature et la raison, les individus concrets et les lois générales de la représentation, pour, ensuite, aller cherchant des deux règnes les rencontres et les harmonies, à travers ce double développement d'observations et de pensées, de découvertes et de réflexions qui compose la science aussi bien que la vie.

Au fond, toute la classification que j'esquisse repose :

1° Sur deux distinctions de méthode, l'une essentielle et radicale, l'autre dont l'importance subordonnée n'éclate pas moins dans le fait ; savoir : entre le procédé logique et le procédé physique, d'abord; puis, pour ce dernier, entre l'observation et l'histoire, d'une part, l'expérience artificielle, de l'autre.

2° Sur une grande division des objets des sciences logiques : ceux dont les lois se subordonnent aux lois de la quantité pure (Mathématiques) ; ceux, quels qu'ils soient, que l'on peut traiter par abstraction comme des qualités pures, espèces et genres sans détermination (Logique formelle) ; ceux enfin qui rentrent dans d'autres catégories et n'ont donné lieu jusqu'ici à aucune science constituée et séparée (Critique générale) ;

3° Sur une grande division des objets des sciences physiques : d'un côté, les corps inorganiques; de l'autre, les corps organisés, la vie.

Les applications de la logique mathématique à de certaines sphères d'objets physiques forment des corps de science intermédiaires, qui se constituent progressivement et peuvent se fondre de même, dont le nombre n'a rien de fixe et dont la distinction mutuelle serait difficilement regardée comme nécessaire, quelle qu'en fût l'importance pour nous.

Tout le surplus d'une classification, toutes les subdivisions possibles, sont sujettes à incertitude, à variabilité. Il n'est pas difficile, en décrivant simplement l'état actuel des sciences, de compléter un tableau dont les traits invariables sont une fois tracés; mais il est puéril d'y attacher la valeur d'une encyclopédie. L'encyclopédie existera, sera accom-

plie, en même temps que toutes les sciences seront achevées : c'est-à-dire, à une époque indéfiniment reculée. Une science, en effet, ne cherche pas seulement les rapports des faits de son domaine, elle cherche les rapports de ces faits avec ceux des sciences voisines, et il n'en saurait être autrement; et lesquelles ne sont pas un peu voisines? Une science ne se circonscrit donc et ne s'arrête, à chacun des degrés de sa constitution progressive, que par une sorte de réciprocité avec les autres, d'où il suit que leur classification adéquate et définitive ne peut pas être donnée indépendamment de leurs constructions propres. En d'autres termes, point de classification rigoureuse sans encyclopédie, point d'encyclopédie sérieuse avant que le cours des recherches soit épuisé. Distinguons, séparons et les méthodes que l'investigation scientifique ne confond jamais, et les grands ordres de fonctions dont la diversité éclaterait toujours, même dans la plus étroite union. Pour le reste, sachons ignorer et attendre, ou nous contenter des essais et points de vue propres à chaque temps, sans les élever à la hauteur de vérités éternelles.

Un grand nombre d'esprits visent de nos jours à l'organisation définitive des sciences, à leur synthèse totale. Ils se disent dans l'attente d'une

époque où toutes les branches du savoir et de la recherche, fixées ou dirigées définitivement, prescriraient à l'humanité son but, et, *reliées* entre elles, *la relieraient* elle-même, seraient sa véritable *religion*. Dans cet ordre d'aspirations et d'espérances, on oublie que la science n'accorde rien à la foi, et que la religion sans la foi n'est plus elle-même. On ignore que les synthèses scientifiques ne méritent pas leur nom, à moins d'une analyse préalable, et que le cours de l'analyse étant indéfini, comme celui de la vie de l'humanité à l'égard de la connaissance, une synthèse scientifique définitive et totale est un non-sens. Au fond, ce qu'on désire ainsi, c'est une synthèse fausse et chimérique, à la manière de ces *sommes* du Moyen Age où brillent également la capacité du philosophe et la vanité de son savoir. Mais il y a, dit-on, pour chaque époque une vérité relative. Dites qu'il y a eu des apparences de vérité sur lesquelles s'exerçaient l'esprit et la foi; mais la science ne reconnaît que le vrai ou le faux, et ne laisse point de place à la vérité fausse. Est-ce donc un nouveau mensonge que l'on veut organiser sous l'emblème de la vérité? Réclame-t-on de nouvelles chaînes pour l'esprit humain? Veut-on remplacer les hiérarchies politiques et religieuses par un sacerdoce de faux savants, les superstitions par les démons-

trations vicieuses, le fanatisme de la foi qui s'avoue par celui de la science usurpée; enfin la vérité modeste, partielle, mais pure, que la liberté accompagne, par un système d'erreurs intolérantes, composition hybride où la science et la religion se pervertissent à la fois dans un mélange répugnant?

Un philosophe qui fait bon marché des classifications, et dont les motifs pour cela sont curieux (*Cours de philosophie positive*, T. I, p. 85), ne laisse pas d'accorder une valeur exorbitante à celle qu'il propose, et qu'il appelle mystiquement la *hiérarchie des sciences*. On a le droit de s'en étonner. Cette division : *mathématique*, *astronomie*, *physique*, *chimie*, *biologie*, *sociologie*, est, en un sens, fort vulgaire; elle reproduit une distribution, ici de l'objet, là du travail scientifique, à laquelle chacun accède spontanément, et d'autant plus qu'elle est d'une simplicité plus palpable. Mais, si nous l'apprécions philosophiquement, il n'est pas de vice capital dans la matière que nous n'ayons à y reprendre..

D'abord, il n'y est fait nulle acception des méthodes; toutes s'y trouvent ou confondues, ou supposées se ranger en série avec les sciences mêmes, sans aucune distinction radicale : la méthode mathématique, la méthode de l'expérience et celle qui pourrait s'appliquer à la recherche des

lois sociales. L'école positiviste croit que les sciences mathématiques ont un fondement essentiel dans l'observation, et ignore les résultats acquis du criticisme ; elle croit aussi que la morale et la politique sont des sciences naturelles, à lois observables, sans aucun apriorisme. La logique proprement dite n'a point place dans sa classification. Elle obéit partout à un double préjugé, dû à l'éducation de son fondateur : doctrine sensationniste, partout supposée, nulle part justifiée ; *mathématisation* à outrance des procédés et des éléments généraux du savoir (en principe et en tendance du moins).

Si nous voulons nous attacher à la division des objets, de préférence à celle des méthodes, nous reconnaîtrons au premier coup d'œil que trois des six sciences classées par l'école positiviste portent essentiellement sur la même matière : ce sont l'*astronomie*, *la physique* et la *chimie*, que nous sommes obligés de réunir pour en former un groupe comparable au groupe mathématique d'une part, au groupe biologique de l'autre. J'en ai donné plus haut les raisons.

Quelles sont cependant les vertus qui font priser si haut la *hiérarchie des sciences?* Elle est fondée rationnellement, dit-on, en ce que l'ordre qu'elle consacre est celui d'une complexité croissante de

l'objet et de l'étude : ceci est vrai, comme il est vrai que la matière abstraite des géomètres est plus simple que la matière inorganique des physiciens, laquelle est plus simple que la matière organisée des physiologistes, laquelle se complique beaucoup dans la matière sociale; mais il n'est point exact que les actions physiques l'emportent en simplicité sur les actions chimiques, dont elles peuvent provenir ou *vice versa*. Qu'on ne nous dise pas non plus que les sciences *hiérarchisées* se supposent les unes les autres et successivement, en remontant, mais non dans l'ordre inverse; car la chimie et la physique, et l'astronomie physique même, dans leur état actuel, se supposent mutuellement (ex. les courants électriques, la polarisation de la lumière, l'analyse spectrale, etc.). Les applications de la physique engendrent des découvertes en astronomie (ex. l'étude de la lumière envoyée par les astres). Toutes ces sciences réunies usent des mathématiques comme méthode et ne les ont pas pour sujet, ce qui serait bien différent; et elles n'en intéressent pas tant l'objet propre qu'elles n'intéressent l'entendement, la représentation, avec ses données générales, dont ce même objet fait partie. Enfin c'est un abus de l'esprit de système, et du plus bizarre, que de placer la sociologie dans une dépendance particulière de la

biologie : il n'est peut-être pas deux sciences, quelles qu'elles soient, qui ne soutiennent entre elles autant de rapports. Tout est lié : il y a dans tout des enseignements pour tout. Mais le savant qui se croirait bien avancé pour la politique ou la morale, parce qu'il aurait une connaissance approfondie des lois du corps humain, est un de ces hommes qui prennent le grossier pour du positif, et n'ont pas pour cela l'esprit exempt de chimères.

On fait valoir l'ordre historique de l'établissement des sciences, ordre identique à celui de la prétendue hiérarchie. Il est clair cependant que cette loi ne se vérifie point quand on considère chacune des sciences à l'état de travail, avec son cortège variable d'hypothèses et d'erreurs, et quand on distingue entre l'observation plus ou moins bien dirigée, et l'application rigoureuse de l'esprit mathématique aux faits observés. Alors, ni l'astronomie ne paraît postérieure à la géométrie, ni toujours ou nécessairement la physique à l'astronomie, ni surtout la biologie et la sociologie aux sciences précédentes. Les plus anciens philosophes ont mené de front toutes les connaissances. Séparons-les, pourrons-nous dire qu'Aristote était moins positivement instruit des lois biologiques que des lois physiques, et des lois de la société que de celles de la vie? C'est le contraire

qui est le vrai. Mais on veut parler de la constitution rationnelle définitive de chaque science. Là on croit voir la hiérarchie se manifester historiquement. A ce compte, nous savons bien que les sciences dont l'objet est le plus abstrait ont dû se constituer les premières. Quelques autres ont suivi, la plupart à deux mille ans d'intervalle, selon que les applications mathématiques s'y trouvaient plus faciles et plus directes, ou que s'étendaient l'esprit et les moyens d'observation et se perfectionnait l'art de l'expérience. On ne voit point que la découverte des lois morales et politiques puisse être rangée sérieusement dans cette série.

La *hiérarchie des sciences* aurait une grande valeur, assurément, si toutes les lois de la connaissance se déroulaient, comme d'un principe commun et dans une suite régulière, unique, depuis les abstractions mathématiques, en passant par la mécanique céleste, jusqu'aux phénomènes physico-chimiques, et aux actions vitales, morales, sociales. Ce fut, comme on sait, le rêve de Saint-Simon, à une époque de ses plans d'organisation universelle (il en eut trois bien distinctes), de ramener tous les phénomènes possibles, et de tout ordre, à la loi de la gravitation universelle qui, poursuivie jusqu'à ses dernières ramifications, aurait mis les

savants en état de prévoir et de diriger les faits de la vie et de la société, sans exception. L'élève de Saint-Simon, fondateur de la *Philosophie positive*, n'est jamais allé si loin, sans doute ; il a même déclaré, que dans sa *profonde conviction personnelle*, il considérait *ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme évidemment chimériques, même quand elles sont tentées par les intelligences les plus compétentes*. Mais il a ajouté quelques lignes plus bas que *si on pouvait espérer de parvenir*, à cette *perfection scientifique*, ce ne pouvait être, suivant lui, qu'*en rattachant tous les phénomènes naturels à la loi positive la plus générale que nous connaissions*, *la loi de la gravitation;* et il a nommé expressément *l'ensemble des phénomènes physiologiques* parmi ceux qui seraient à rattacher de cette manière. La tentative ne lui semblait donc pas absurde en principe, et effectivement que trouvait-il à y reprendre? Un vice radical intrinsèque? Non, mais seulement une aspiration *téméraire*, soit à jamais, soit du moins quant à présent et *vu l'état présent de nos connaissances* (t. I. p. 53-56). On comprend d'après cela que ce but, que la *Philosophie positive* renonce à poursuivre de fait, elle peut cependant le poser, et jusqu'à un certain point le supposer

atteint, par sa méthode, par sa classification, par ses tendances. C'est ce qu'elle fait, en donnant aux lois mathématiques de la nature abstraite la prééminence sur tous les phénomènes, en faisant dépendre de proche en proche toutes les connaissances de celles de l'ordre objectif le plus élémentaire, enfin en repoussant de sa méthode toute considération directe de faits représentatifs, nettement reconnus ou analysés pour eux-mêmes, dans leur distinction nécessaire. Le système de la *hiérarchie des sciences* est, si je ne me trompe, envisagé ici dans sa source, atteint et réfuté par là même.

Je reviens à mon modeste essai de classification. Les sciences dont je n'ai pu marquer la place dans les précédentes divisions sont celles qui demeurent encore enveloppées dans la *critique générale*, ainsi que je l'ai expliqué plus haut.

Sous un point de vue, la *critique générale* embrasse toutes les sciences, y compris celles qui sont le mieux et le plus définitivement constituées et classées, et cela bien qu'elle-même soit loin de s'être fixée dans une assiette légitime ou reconnue. Elle renferme, en effet, ou du moins elle recherche tout ce qui est de principe dans le savoir réel ou possible. Elle scrute les données générales dont

les groupes particuliers de la connaissance ne rendent point compte, mais impliquent pour leur fondement. Il n'y a pas jusqu'aux mathématiques qui ne soient subordonnées à cet égard à la critique, ou, si l'on veut, à la philosophie.

Sous un autre point de vue, on doit voir dans la *critique générale* un recueil de *sciences desiderata*, d'essais, de tentatives de sciences, ou encore de sciences à l'état *vénatoire*, pour employer ici un mot de Bacon. Toute science dont la constitution n'est pas achevée, dont la divergence des doctrines humaines dénote un certain degré d'incertitude, bien que l'existence distincte puisse en être universellement admise, et que plusieurs des vérités qui en dépendent aient, de fait, un cours à peu près assuré; toute science, dis-je, dont la séparation d'avec les spéculations philosophiques n'est pas accomplie sans retour appartient aussi à la *critique générale*. Il en est ainsi de l'histoire, prise en toute son extension, soit comme examen des traditions des peuples, soit surtout comme recherche des lois des événements, et aussi en ce qui touche l'appréciation des preuves. Il en est ainsi de la morale et de la politique, encore vouées aux systèmes, balancées entre l'empirisme et l'utopie, subordonnées d'ailleurs à la solution de certaines questions capitales de philosophie. Enfin l'économie

politique elle-même a bien pu circonscrire à peu près son domaine propre, mais non pas s'établir sur des principes abstraits rigoureusement vrais et applicables aux faits, en même temps qu'indépendants de toute hypothèse politique ou morale.

Supposons cependant ces sciences constituées, ou, sans qu'elles le soient, considérons leur sphère commune : elles formeront alors sous le nom générique de *morale*, si l'on veut, en mettant seulement à part l'histoire et ses diverses branches, sur lesquelles nous reviendrons, une troisième grande division des connaissances humaines à ajouter aux deux divisions déjà tracées, l'une des sciences logiques, l'autre des sciences physiques.

La morale, en effet, dans toute sa généralité ainsi conçue, se trouve essentiellement définie en ce qu'elle s'applique aux catégories de personnalité, de causalité et de finalité, que nous avons vu plus haut ne pas donner lieu à des sciences abstraites et détachées de la critique générale. Elle envisage ces catégories dans l'homme ; et l'homme lui-même, elle le rapporte pour cela : 1° à sa personne propre et aux êtres en général, mais surtout aux personnes ses semblables, suivant la donnée de leurs conditions réciproques d'agents appelés moraux ; 2° aux autres hommes encore, en recherchant les conditions de légitimité ou de perfection

des institutions domestique, économique, civile et politique qui sont les formes de la société. Les subdivisions naturelles de la morale ressortent de ces distinctions.

Au contraire, les sciences logiques et physiques portent sur les catégories de nombre, étendue, position, succession, devenir, qualité, lesquelles considérées séparément des trois autres, se placent nécessairement ou dans le monde, aussi impersonnel que l'abstraction le peut faire (physiques), ou dans l'homme représentatif, dégagé de tout lien social et autant que possible des effets de sa personnalité libre (logiques).

La critique générale admettra donc, tant que la séparation des sciences morales ne sera pas accomplie d'un commun consentement, une division ternaire, mais avec cette particularité, que les deux premières sections se rapporteront aux objets généraux de sciences constituées, dont l'existence est distincte, tandis que la troisième renfermera un ordre de connaissances pris en sa totalité, principes et conséquences.

Au-dessus des trois sections se place la critique dans sa plus grande universalité : l'analyse des lois et conditions premières de la connaissance, la recherche de la nature et de la possibilité de la

science, l'essai de définition et de classification des notions fondamentales de tout genre, l'examen des objets suprêmes de la spéculation sur le monde et sur l'homme, enfin l'étude des fonctions humaines (l'ancienne psychologie) à laquelle on est conduit, nous l'avons vu, dans l'intérêt des autres investigations elles-mêmes et pour leur donner tout le cours qu'elles peuvent avoir, ou même les seules solutions qu'elles comportent.

Les deux premières sections se forment et du premier contenu, et d'un développement aussi prolongé que possible des groupes de catégories dans lesquels les sciences logiques d'une part, les sciences physiques de l'autre, ont leurs fondements. Entre chacune des sciences séparées et l'étude abstraite des catégories qui la concernent, il est facile de concevoir un terrain mixte de critique générale et de science définie, où l'analyse s'attache à un groupe de principes spéciaux qu'elle met en lumière en suivant l'ordre de ses développements requis et de ses applications principales dans cette science. Les spéculations connues sous le nom de *philosophie des mathématiques*, *philosophie de la chimie*, etc., sont nées de cette convenance naturelle. Elles rentrent toutes dans deux classes, conformément aux divisions et au sens des mots précédemment établis : philosophie de la logique (ou

des sciences logiques) et philosophie de la physique (ou des sciences physiques). On pourrait même dire *philosophie de l'esprit*, *philosophie de la nature*, en termes très-simples, s'ils n'avaient le défaut de rappeler les systèmes chimériques de quelques philosophes (1).

La troisième section est la morale telle que je l'ai définie et classée, avec ses grandes divisions qu'expriment suffisamment ces noms très-usités : éthique, économique, politique.

Passons maintenant aux sciences historiques. Elles forment, comme les sciences morales, des branches de la critique, dont le jour de la séparation n'est pas encore venu. Il suffirait pour le prouver de remarquer à quel point des hypothèses de toute nature influent et sur leur méthode, et sur les solutions qu'elles croient pouvoir donner aux

(1) Les parties du *Premier essai de critique generale*, relatives à la logique proprement dite, puis à l'étude générale des fonctions mathématiques, du nombre, de l'étendue, de la vitesse, etc., sont pour moi des tentatives de constitution de la philosophie des sciences logiques. Je suis loin de croire avoir épuisé ce sujet, où m'engageait principalement le désir de donner à mes catégories un développement et des applications de nature à les faire comprendre comme je les comprends. En tout cas, les sciences physiques réclament un travail analogue dont je ne connais d'essai sérieux que la philosophie positiviste avec son hypothèse matérialiste et ses autres défauts.

plus graves questions de leur domaine. Je ne saurais toutefois m'arrêter quant à présent sur ce sujet.

Mais les sciences historiques ne sont pas seulement des branches comme je viens de le dire : sous un point de vue essentiel de la méthode, elles forment dans leur ensemble une grande division de la critique, collatérale de la critique proprement dite. De même que nous avons dû distinguer, dans les sciences physiques, et ces sciences elles-mêmes et l'histoire naturelle (1), de même ici, à côté de chaque partie de la critique en quelque sorte indépendante du temps et des hommes, faisons constamment place à la critique exégétique des idées, des usages ou des faits humains, et cela tant de leur développement que de leur état actuel. Nous classerons ainsi l'*histoire de la philosophie*, l'*histoire des sciences*, l'*histoire de la morale*, l'*his-*

(1) Cette distinction n'est reçue qu'en apparence dans la classification de l'école positiviste. Au fond elle est méconnue complétement. En effet, pour vouloir assujétir l'histoire naturelle à la physique, à la chimie, à la biologie, il faut ne pas se rendre compte de sa méthode propre, qui est la pure observation, la description et la classification des êtres, plutôt que la recherche des lois et des fonctions générales moyennant certaines abstractions. Sans doute les sciences proprement descriptives ont des rapports intimes avec celles qui manient l'expérience artificielle ; mais confondre pour cela l'objet et le but, si différents de part et d'autre, c'est ce que j'appelle supprimer l'histoire naturelle.

toire des religions, etc.; et nous comprendrons dans ces divers sujets, avec l'exposition des choses du passé, celle des choses du présent chez les différents peuples. L'histoire proprement dite, trop souvent limitée aux faits qui ont le caractère d'événements, et même à certains d'entre eux, formera, réunie aux précédentes sciences historiques, et à l'*archéologie* qui atteint le passé par l'intermédiaire de ses monuments, et à la *linguistique*, dont les recherches joignent essentiellement l'étude de ce qui est à l'étude de ce qui fut, et à l'*ethnologie*, à la *statistique*, à toutes les divisions ou subdivisions qui ont été ou peuvent être reconnues dans un sujet si vaste, une science totale de la critique historique, appelée à tracer le tableau complet de l'humanité et de toutes ses fonctions aux différents âges jusqu'au temps présent.

La philosophie de l'histoire n'est que l'histoire même, envisagée dans ses hautes généralités morales, et parvenue à formuler, au dessus de l'ordre et de la succession empirique des faits, les lois nécessaires de leur production et de leur enchaînement, ainsi que des idées qui les gouvernent. Elle semblerait donc n'avoir point de place à part, non plus que n'en a une théorie en dehors des phénomènes qu'elle embrasse. Il en est ainsi en effet, un grossier empirisme peut seul le contester, s'il

est vrai que les faits soient régis par des lois générales et nécessaires, sans réserve. Mais cette question même, dont l'expérience ne saurait décider, appartient à la critique générale. Celle-ci prononçant, comme je le crois, qu'il existe une réserve considérable, probable, et dont la croyance morale peut affirmer résolûment la réalité (voy. ci-dessus, § XVII), il en résulte que la philosophie de l'histoire est une partie de la critique historique, intermédiaire entre la critique générale et l'histoire proprement dite, et que l'on doit voir en elle, à ce titre, une des philosophies des sciences, aussi bien nommée que les autres. Le but de celle-ci est précisément de déterminer quelles peuvent être, et quelles sont en fait, et entre quelles limites s'imposent les lois nécessaires du développement de l'humanité sur la terre.

A la division des objets correspond la division des méthodes, pour la critique générale aussi bien que pour les sciences. Les parties historiques exigent d'autres procédés que les parties en quelque sorte dogmatiques. Ainsi nous avons vu que dans l'étude de la nature, la méthode *inquisitive* des lois des phénomènes est l'expérience artificielle, tandis que la méthode *historique* est l'observation. L'induction et l'hypothèse peuvent et doivent intervenir dans une certaine mesure.

Durant la poursuite de cette science qui vise à composer le système des principes ou concepts généraux, la recherche et l'établissement du vrai se produisent essentiellement par une série d'analyses et de synthèses directes des notions et de leurs rapports, dans la conscience de chaque philosophe. Ce procédé plusieurs fois pratiqué, et par plusieurs, forme une sorte d'expérience *sui generis*, incessamment reprise et contrôlée par de nouveaux investigateurs. Le témoignage et l'autorité n'y sont guère comptés. Mais quand il s'agit de l'histoire, et de celle-là même que, généralisant le mot, j'entends de la description et de la classification de faits moraux actuels, il est clair que l'observation immédiate n'est possible que dans des cas particuliers beaucoup plus exceptionnels qu'ils ne le sont en histoire naturelle (où le savant, obligé d'accepter des observations étrangères, peut cependant en faire ou en refaire par lui-même une masse considérable). On doit donc s'en rapporter constamment à ce qui a été vu ou cru par divers hommes en divers temps, sauf interprétation et contrôle. Le fond de la méthode est encore l'observation, dans son acception générale, mais indirecte et médiate ordinairement; toujours, dès qu'il s'agit du passé. De là aussi la nécessité de règles toutes spéciales de critique.

L'induction, à laquelle on ne peut refuser un rôle important en histoire naturelle, par exemple pour la solution plus ou moins problable de problèmes fondamentaux de géologie, de paléontologie, etc., se retrouve aussi dans l'histoire morale, quand il s'agit des commencements de l'humanité, et même de certaines époques tardives, lorsqu'on s'applique à l'étude des phases légendaires, mythologiques et religieuses, naturellement si obscures. Il paraît difficile que la mythologie puisse être jamais entièremènt exempte d'hypothèses.

En résumé, nous venons de voir se reproduire pour nous cette division très-ancienne de la philosophie en *logique*, *physique* et *morale*, la meilleure qu'on ait proposée, incontestablement, mais dont la nature se trouve éclaircie et modifiée sur des points capitaux :

1° En ce que nous dominons toutes les divisions par l'idée générale de la critique ;

2° En ce que nous reconnaissons des sciences séparées, qui ne rentrent dans la critique que par leurs *philosophies ;*

3° A cause de l'introduction de l'idée moderne de l'histoire, et de l'admission d'une critique historique en regard de la critique pour ainsi dire thétique et de ses différentes parties;

4° Enfin, grâce à des notions différentes ou plus nettes, touchant les questions de méthode et les conditions de la certitude dans les diverses branches de sa connaissance.

C'est que, en fait, je n'arrive à poser les divisions réfléchies de la critique générale, qu'après avoir parcouru spontanément un vaste territoire de cette critique. La science sans précédents, sans lignes de démarcation qui lui viennent du dehors, ne peut s'ouvrir que par une analyse en quelque sorte sur le bloc, et dont le fil directeur est dépourvu de caractère scientifique. J'ai dû aborder ainsi la critique de la connaissance en général, celle des catégories des principes scientifiques qui en dépendent, celle de la synthèse du monde; puis, dans le présent Essai, l'étude de l'homme et de ses fonctions, et de la certitude que leur exercice peut comporter; ce n'est qu'alors que je pouvais me faire une juste idée des principales conditions auxquelles doit satisfaire une classification pour n'être pas trop prématurée.

Au reste, j'ai soin de m'en tenir à tracer les sections les plus générales, les seules dans lesquelles la méthode soit vraiment intéressée, et qui aient une utilité sensible. Les subdivisions inférieures n'ont plus d'importance philosophique, et elles n'en ont pas de scientifique. Quand elles

produisent des sections que la marche empirique des sciences et les convenances de la distribution du travail ont déjà consacrées, elles n'ajoutent rien à ce que nous savons; quand elles bouleversent ces mêmes sections, ce qui peut arriver sans qu'il y ait vice de part ni d'autre, il n'y a guère lieu d'en tirer profit, car, d'un côté, les savants ont à grouper ou à diviser leurs efforts, plutôt à raison de l'état actuel que d'une perfection imaginaire des sciences; et de l'autre, plusieurs systèmes de classification étant possibles pour une même méthode, et plusieurs lois de subdivision pouvant être adoptées dans une même classification générale, il est impossible qu'il n'entre pas beaucoup d'arbitraire dans ceux que l'on propose. Je ne saurais donc m'empêcher de trouver quelque puérilité, au point de vue de la science, dans les projets de classification poursuivis jusqu'au dernier détail. Il en serait tout autrement si le but avoué de ces projets était la préparation d'une langue philosophique. Mais alors il faudrait tout diriger à ce but et ne point dissimuler ce qu'il exige de dispositions artificielles.

Dans le tableau qui offrirait un résumé facile de ce chapitre, et que je me dispense de donner, il faudrait attacher moins d'importance à l'essai de classification en lui-même qu'aux vérités de méthode

qui s'y trouveraient inscrites. D'ailleurs le contenu en serait purement théorique. Si l'on y joignait les arts, ce qui serait l'objet d'un travail nouveau, on pourrait les considérer parallèlement aux sciences dont ils supposent toujours une application quelconque, et de plus comme des dépendances particulières des catégories de causalité et de finalité. Un art, en effet, est cet ensemble et cette suite de moyens mis en œuvre plus ou moins spontanément, ou selon les lois de la science, pour atteindre une fin déterminée. Ce serait ensuite à la distinction des ordres de fins qu'on demanderait une division rationnelle des arts. Enfin, les subdivisions se tireraient des espèces de l'œuvre et de sa matière.

Observations et développements.

A

De la classification des sciences de M. Herbert Spencer.

Depuis que le chapitre précédent est écrit, j'ai trouvé dans la *Classification des sciences* par Herbert Spencer, des vues semblables aux miennes, quoique en un langage différent, et une réfutation de la « hiérarchie des sciences » on ne peut plus radicale et concluante. Malheureusement, M. Spencer n'est pas, ce me semble, fidèle jusqu'au bout au véritable esprit des idées qu'il met d'abord en avant, et son système de l'évolution l'entraîne à donner à sa clas-

sification un caractère qui n'est pas simplement formel ou logique, ainsi qu'il conviendrait, mais suppose la science des sciences matériellement accomplie.

« La division naturelle des sciences la plus large, dit ce philosophe, est celle qui les partage en deux classes : les sciences qui ont pour objet les rapports abstraits sous lesquels les phénomènes se présentent à nous, et celles qui ont pour objet les phénomènes eux-mêmes. Les relations de n'importe quel ordre ont l'une avec l'autre plus d'affinité qu'elles n'en ont avec n'importe quel objet. Les objets de n'importe quel ordre ont l'un avec l'autre plus d'affinité qu'ils n'en ont avec n'importe quelle relation. Soit que l'espace et le temps ne soient, comme quelques-uns le pensent, que des formes de la pensée, ou soit que, comme je le pense moi-même, ils soient les formes des choses, devenues formes de la pensée au moyen de la connaissance organisée et héréditaire des choses, toujours est-il que l'espace et le temps sont absolument différents des choses qu'ils renferment, et que les sciences qui s'occupent exclusivement de l'espace et du temps sont séparées par une ligne profonde de démarcation des sciences qui s'occupent des choses renfermées dans l'espace et le temps. L'espace est une idée abstraite qui embrasse tous les rapports de coexistence. Le temps est une idée abstraite qui embrasse tous les rapports de succession. Or, comme les rapports de coexistenee et de succession, dans leurs formes générales et particulières, sont l'unique objet de la logique

et de la mathématique, celles-ci forment une classe de sciences qui diffèrent beaucoup plus des autres sciences que ces dernières ne diffèrent entre elles. » (Trad. franç. de M. Réthoré, 1872, p. 3-4.)

Voilà une division très-nette des sciences logiques et des sciences naturelles ou physiques, et voilà d'excellentes raisons qui renversent cette classification positiviste où la mathématique et la biologie figurent en un même enchaînement. J'ajoute que M. Spencer, dans ce passage, est bien près d'abandonner sa thèse de l'espace et du temps, *formes des choses* indépendamment de la pensée : ou du moins certaines de ses expressions trahissent bien sa cause.

Le passage qui suit établit une division entre les sciences des choses, des agrégats, des êtres (disons l'histoire naturelle) et les sciences des forces abstraites ou lois considérées en elles-mêmes (sciences physiques proprement dites); et c'est encore le renversement de la « hiérarchie » d'Auguste Comte :

« Les sciences qui s'occupent, non pas des formes vides sous lesquelles les choses nous apparaissent, mais des choses elles-mêmes, comportent une subdivision moins profonde que la division indiquée plus haut, mais plus profonde que n'importe quelle division entre les sciences considérées chacune à part. Elles se partagent en deux classes différentes d'aspect, de but et de méthode. Chaque phénomène est plus ou moins complexe, est la manifestation d'une force sous plusieurs modes distincts. De là deux

objets de recherche : nous pouvons étudier chacun à part les différents modes d'une force, ou bien nous pouvons les étudier dans leurs rapports, c'est-à-dire en tant qu'ils concourent à la production de ce phénomène complexe. D'un côté, négligeant toutes les circonstances des cas particuliers, nous pouvons chercher à dégager les lois de chaque mode de force, en tant qu'il agit seul; de l'autre côté, tenant compte de toutes les circonstances des cas particuliers, nous pouvons chercher à expliquer le phénomène tout entier, en tant qu'il est le produit de plusieurs forces agissant simultanément. Les vérités obtenues par le premier mode d'investigation, bien que concrètes en tant qu'elles portent sur une réalité objective, sont néanmoins abstraites en tant qu'elles se rapportent à des modes d'existence considérés séparément les uns des autres, tandis que les vérités obtenues par le second mode d'investigation sont proprement concrètes en tant qu'elles représentent les faits dans leur état de combinaison, c'est-à-dire tels qu'ils existent dans la nature. »

Cette distinction ternaire admise par M. Spencer entre les *sciences abstraites*, les *sciences abstraites concrètes* et les *sciences concrètes*, car c'est ainsi qu'il les nomme, il l'élucide encore très-bien en ces termes :

« Entre les sciences qui traitent des relations indépendamment des réalités, la distance est aussi grande qu'elle peut l'être, puisque l'existence avec quelques-uns de ses attributs, ou avec tous, est commune à toutes les sciences

de la seconde classe, tandis qu'elle est exclue de toutes les sciences de la première. La distinction entre les formes vides des choses et les choses elle-mêmes est une distinction au delà de laquelle on ne peut aller. Et lorsque nous divisons les sciences qui traitent des réalités en celles qui traitent de leurs éléments pris à part et celles qui traitent de leurs éléments combinés, nous établissons une distinction plus profonde que celle qui peut exister entre des sciences qui traitent de l'un ou de l'autre ordre des choses composées. Les trois groupes de sciences peuvent être brièvement définis : — lois des *formes*, lois des *facteurs*, lois des *produits*; et quand on les définit ainsi, il devient manifeste que les groupes sont tellement dissemblables dans leurs natures, qu'ils sont séparés comme par un abîme, et qu'une science appartenant à l'un des groupes est différente des sciences de tout autre groupe, au point que toute transposition est impossible. Si l'on considère leurs fonctions, on verra mieux encore les différences radicales qui les séparent. Le premier groupe, celui des sciences abstraites, sert d'instrument par rapport aux deux autres; le second, ou celui des sciences abstraites-concrètes, sert d'instrument par rapport au troisième, celui des sciences concrètes. Si l'on essaie d'intervertir l'ordre de ces fonctions, on verra immédiatement combien sont essentielles leurs différences de caractères. Le second et le troisième groupe fournissent au premier son sujet, sa matière, et le troisième fournit sa matière au second; mais aucune des vérités qui constituent

le troisième groupe ne peut servir pour la solution des problèmes présentés par le second; et aucune des vérités qui constituent le second groupe ne peut servir pour la solution des problèmes présentés par le premier. » (Ouvrage cité, p. 38-40.)

Conformément à ces principes si justes et si bien exposés, M. Spencer présente (p. 6) un tableau des trois divisions générales, dans lequel nous voyons en effet la logique et les mathématiques former une classe à part, et la mécanique, la physique, la chimie, etc., se ranger dans une seconde classe sous le titre de sciences abstraites-concrètes. Là j'élèverai une réclamation en faisant observer que la mécanique est une science de la première classe, et non de la seconde, une science tout aussi abstraite que peut l'être la géométrie, qui, elle aussi, a des applications d'ordre concret, non moins caractérisées comme telles que peuvent l'être celles de la statique et de la dynamique. C'est là un vice de classification très-grave.

La troisième division est complétement défectueuse. D'abord elle se compose de deux groupes essentiellement différents et par le sujet et par la méthode d'investigation qui leur est applicable : d'une part, des sciences physiques qui ont pour objet la nature, astronomie, géologie, biologie; d'une autre part, des sciences de l'esprit, des sciences politiques et morales, la psychologie, la *sociologie*. Le principe de l'évolution se trahit d'une manière bien malheureuse dans cette confusion de sujets et de méthodes que

tout sépare et dont l'auteur, par esprit de système, tient à former un seul enchaînement, soit pour l'être même, soit pour la connaissance. L'astronomie, par exemple, cette science composée d'observations proprement dites, ou matérielles, et d'applications du calcul qui ramènent ses principes à la mécanique rationnelle ou abstraite, est ainsi rangée dans une même classe avec l'étude de l'entendement, avec l'éthique, avec la politique, tous sujets où la méthode mathématique n'a et n'aura jamais rien à voir et qui impliquent, qu'on le veuille ou non, la position de principes spéciaux et une critique générale des principes de toute nature.

Considérée séparément, la partie physique de cette troisième classe de M. Spencer n'est pas plus satisfaisante. La botanique, la zoologie, etc., y brillent par leur absence, ce qui indique l'intention formelle de supprimer les sciences d'observation et de classification — l'histoire naturelle, — au profit des sciences plus ambitieuses qui font de l'hypothèse un usage illimité, la biologie et la géologie, telles qu'on prétend les constituer aujourd'hui, renfermant à la fois la description et l'histoire complète et *ab ovo* des êtres, de leur formation et de leurs fonctions, — en un mot, au profit de la doctrine de l'évolution. Ainsi lorsque M. Spencer invoquait la distinction frappante entre l'étude des êtres ou agrégats naturels, et celle des lois et fonctions générales qu'on envisage par abstraction dans ces êtres; lorsqu'il semblait que, par ce principe, il fût conduit à reconnaître

la légitimité d'une place à réserver à l'histoire naturelle, à part de la physico-chimie, il ne voulait que se conserver les éléments de sa vaste construction. Sans doute il retire de la série hiérarchique d'Auguste Comte, où tous les sujets possibles semblent condamnés par la classification à se plier à la méthode du calcul ou à celle de l'expérience systématique, une matière à études d'un autre genre, mais c'est pour la faire entrer dans sa propre philosophie de la nature où l'hypothèse à perte de vue et la métaphysique même usurpent la place des réelles constatations scientifiques.

Il faut mettre évidemment sur le compte de la même préoccupation la place où se trouve si résolument rejetée la biologie, dans le tableau de M. Spencer. La biologie, c'est ce qu'il doit savoir mieux que personne, est une science en voie de se constituer par l'emploi de l'expérience artificielle et systématique. A ce titre, elle a sa place marquée à la suite de la physico-chimie, bien plutôt qu'auprès des sciences historico-naturelles et descriptives. Si néanmoins elle est étroitement liée à ces dernières, n'oublions pas que certaines études s'établissent inévitablement sur des terrains ambigus, et que d'ailleurs les classifications ne sont pas faites pour désunir ce qu'elles distinguent. La physique et la chimie seraient des sciences de choses, aussi bien que la biologie, si on avait égard, en les définissant, aux corps réels qui leur fournissent des phénomènes à soumettre à des lois; et la biologie, en s'appli-

quant aux phénomènes des corps vivants, ne laisse pas d'en déterminer des lois générales qui s'embranchent sur celles de la nature inorganique.

Selon M. Spencer, dans l'un des passages mêmes que nous venons de citer, la division entre les sciences des « formes vides » : logique et mathématiques, et celles qui portent sur la nature même, est plus profonde que la subdivision marquée ensuite entre ces dernières, selon qu'elles s'appliquent à des modes d'action généraux ou à des êtres déterminés et concrets. Ceci donne lieu pour moi à une observation que je crois très-importante. Il est de fait que les sciences de l'ordre physique se ramènent — les unes en totalité, les autres en partie — aux lois du mouvement envisagées en des mobiles plus ou moins abstraits, et, par là, rentrent dans les sciences « des formes vides, » j'aimerais mieux dire de l'ordre intellectif. La physico-chimie avance dans cette voie de réduction grâce aux études moléculaires et au principe de l'*équivalence des forces*. D'autres sciences l'y ont précédée, d'autres l'y suivront dans la mesure où les phénomènes de leur ressort pourront se rattacher aux phénomènes physico-chimiques. Il est incontestable que telle est la tendance des investigateurs dans les sciences de la vie; et rien n'est plus naturel ni plus juste, parce que toute science vise à mesurer et à prévoir, et que toute mesure exacte conduit au mécanisme, toute prévision certaine à des lois que rien ne puisse troubler. Cela posé, de deux choses l'une, ou la réduction doit aller jusqu'au bout, ou il

faut qu'une scission se déclare quelque part, et que le moment vienne de considérer des phénomènes qui ne sont pas des mouvements, — à savoir des modifications mentales comme telles, — et des sujets qui ne sont pas des composés mobiles de molécules, — à savoir les sujets sensibles. Dans le premier cas, dans l'hypothèse de la réduction totale, nous devons arriver à quelque conception du genre de celle qui avait séduit Saint-Simon, ce véritable ancêtre du positivisme, quand il imaginait qu'une simple et unique loi mécanique des actions moléculaires était propre à contenir l'explication adéquate de tous les phénomènes de la vie et de la pensée, à l'infini. Alors il n'existe plus de « division profonde » entre la science des formes et la science des choses, mais on peut dire tous les phénomènes possibles ramenés rigoureusement aux formes mathématiques et aux modifications de ces formes. Dans le second cas, le cas d'une scission entre les sciences mécaniques, d'une part, et à tout le moins de la psychologie et de la morale, d'une autre part, c'est là que s'établit éminemment la « division profonde ». La division entre la science des êtres mécaniques et la science des formes qui les régissent n'est que superficielle, en comparaison de celle qui s'établit entre la science des sujets des sentiments et la science des sujets des lois mathématiques.

Il existe un singulier constraste entre le *positivisme* de M. Spencer et celui d'Auguste Comte, en même temps qu'une curieuse anomalie dans chacun de ces systèmes. Cette ano-

malie témoigne en faveur d'un esprit scientifique plus exigeant chez Comte, et d'une ardeur de spéculation moins contenue chez M. Spencer. Comte a son point de départ dans une idée générale qu'il tient de Saint-Simon son maître, et qui le porte à ramener, en principe et en idéal, tous les faits possibles au mécanisme, et par conséquent toutes les sciences en fin de compte à la mathématique (Voir ci-dessus, p. 47-48). Mais, dans l'application, non-seulement Comte renonce à exécuter ce plan de réduction, non-seulement il l'écarte de sa classification, mais encore il insiste énergiquement sur la nécessité de séparer les unes des autres les sciences de la « hiérarchie », et d'en maintenir les rangs à tout jamais; il exagère les séparations, il en conserve de fictives (entre la physique et la chimie); et, à la fin de sa carrière, il va jusqu'à retourner complétement son point de vue et à substituer la « méthode subjective » aux sciences de la matière et des formes vides, quand il s'agit de s'élever aux vérités supérieures de la nature humaine. C'est à ce moment que M. Ravaisson, en son beau mémoire sur la *Philosophie en France au* XIX[e] *siècle*, a pu signaler ces opinions de Comte, si peu conformes à l'esprit généralement attribué au positivisme : que la sociologie doit se défendre de l'usurpation de la biologie; que l'inférieur n'explique pas le supérieur, comme le prétendent les matérialistes; que le supérieur, au contraire, explique l'inférieur; que c'est dans l'humanité qu'il faut chercher l'explication de la nature, et qu'à la science morale de l'humanité appartient la « supré-

matie scientifique, la présidence philosophique » ; à la morale, et non pas aux mathématiques, l'universelle domination » (p. 78).

C'est tout l'inverse chez M. Spencer. Ce philosophe établit une division, non pas la plus profonde suivant lui, mais enfin profonde entre les sciences des formes et les sciences des êtres, et s'écarte ainsi beaucoup, comme il a soin de le marquer, de cette doctrine de la « hiérarchie des sciences », dans laquelle une chaîne unique attache de proche en proche toute spéculation à la mathématique. Mais ensuite, passant aux applications, il restitue et il introduit dans le détail même de sa classification cette unité qu'il avait paru vouloir s'interdire. Il opère la réduction défendue. Ainsi le veut le système de l'évolution. Il ne faut aux choses qu'un être, une loi, un principe. Le monde a commencé dans la nébuleuse avec des lois de simple constitution moléculaire, et c'est par voie de continuité qu'il est parvenu aux arrangements variés et complexes que nous lui voyons, et auxquels se sont adaptées des manifestations mentales par correspondance. Un seul et même tableau des divisions et subdivisions des sciences de choses, dans la classification de M. Spencer (p. 37), nous montre un procès de la nature qui part des « lois universelles de la redistribution continue de la matière et du mouvement » pour arriver à ces actions réciproques des molécules qui produisent les phénomènes de structure et de fonction de la vie, de la pensée et de la société. Un seul et même enchaînement déroule ainsi les sciences, de

l' « astrogénie » et de la « géogénie » à la sociologie, en passant par la biologie. Il est impossible de réduire plus clairement les phénomènes de tout genre au mouvement, à l'espace et au temps « ces formes vides ». Aussi n'est-ce plus là une classification sérieuse des sciences telles qu'elles sont, ni telles qu'on peut les imaginer. C'est un *Système de la nature*, un essai de construction de l'idéal du positivisme primitif, à l'aide des principes généraux de la physique mécanique.

Il existe, en effet, deux tendances et comme deux courants opposés dans ce qu'on a nommé le positivisme et qui n'est rien de philosophiquement bien formulé. La tendance que j'apelle ici primitive, à cause de Saint-Simon (dans l'une de ses phases), et des traditions matérialistes auxquelles se rattachait alors la pensée de cet homme extraordinaire, c'est celle dont le but est marqué dans un plan d'organisation des sciences, et, par suite, de la vie, qui ferait tout dépendre des lois mathématiques de la matière et du mouvement. L'autre tendance, en bannissant la métaphysique et réduisant même la philosophie à une théorie générale des sciences, a ce très-grand mérite de reconnaître le principe de relativité et de poser une limite à la connaissance humaine, — une limite, il est vrai, mal étudiée et mal justifiée, établie sans avoir égard aux croyances naturelles et rationnelles de l'homme. Le criticisme est le légitime représentant de cette dernière tendance. Il est seul capable de la raisonner. Comte, tout en voulant fermement lui obéir, n'y a été entièrement

fidèle ni dans la phase première « objective », comme on dit, ni dans la phase dernière « subjective » du mouvement de son intelligence. M. Spencer s'en écarte autant que possible, et c'est en cela surtout qu'il a le droit de refuser le titre de disciple de Comte et de rejeter des appellations qui ne s'appliquent pas mieux à sa doctrine qu'elles n'eussent fait à la philosophie de Hegel ou à celle de Spinoza.

B

Un mot sur la morale comme science.

En disant que le jour de la séparation de la morale, ou de sa constitution comme science, n'était pas encore venu, en rappelant les dissensions de doctrine et même de méthode qui divisent les penseurs sur les questions éthiques, politiques et même économiques, je n'ai entendu rien de plus que ce que pourrait aussi bien dire de la géométrie un géomètre, si par le fait on disputait encore de la vérité des principes de cette science et de la meilleure définition de son objet. Ni les débats sur la nature des grandeurs ou même sur le fondement réel des postulats, ni les hypothèses qu'on imaginerait pour servir d'origine à la spéculation géométrique et déduire une suite de propositions, n'empêcheraient la doctrine euclidéenne d'exister

avec ses définitions, ses axiomes, ses postulats, ses théorèmes et ses problèmes résolus. De même, et malgré les divisions des rationalistes, des utilitaires, des mystiques, il est possible de construire sur des principes nettement formulés un corps de doctrine renfermant tout l'ordre moral et fournissant à ses applications. En ce sens, l'éthique peut dès à présent se donner comme une science et proposer ses solutions dans tous les problèmes qui concernent le droit, le devoir et les institutions sociales. En essayant de composer une *Science de la morale*, ainsi qu'on l'a fait plus d'une fois et plus ou moins heureusement, suivant les principes du criticisme, on a du moins constaté que l'œuvre est *formellement* possible. Quant à l'existence *matérielle*, il semblerait bien que tout manque, alors que manque l'acceptation générale, le consentement universel. Mais la morale criticiste, semblable à la doctrine entière de ce nom, reconnaît pour l'un de ses premiers principes la nécessité pour l'*agent moral* de faire de sa conviction son œuvre personnelle. Ce point sera éclairci dans le chapitre qui suit.

XIX

COMPLÉMENT DE LA DÉFINITION DE LA CERTITUDE. DU CONTRAT PERSONNEL ET DU CONTRAT SOCIAL.

Récapitulons quelques points principaux acquis pour nous dans notre étude de la certitude.

La certitude est un phénomène interne, un état plus ou moins stable de la conscience. Mais, d'une conscience à l'autre, cet état varie.

Si la vérité était *évidente* touchant les choses qu'il nous importe de connaître, on n'en disputerait pas. Conteste-t-on que le visible se voie?

Si l'*évidence* allait au-delà du phénomène, affirmé comme tel, elle devrait changer de nom, car elle changerait de nature. En renonçant au nom, on renoncerait à l'image qui en fait toute la valeur. On abandonnerait donc aussi la prétention qu'il rappelle.

Si les jugements primordiaux avaient tous cette force, cette précision, cette contexture exacte qui distinguent les notions irréductibles des mathématiques; si les vérités se tiraient par le raisonnement de principes ainsi reconnus, on s'accorderait

peut-être. Ce n'est pas sur la logique d'un système qu'on se divise d'ordinaire; c'est sur le choix des principes et le sens des mots. Mais chaque philosophe s'arrange les siens, que les autres ne trouvent pas clairs.

Si les philosophes convenaient d'une langue, ils sauraient au moins s'ils s'accordent ou non, car souvent ils ne savent pas même cela. Il est vrai que s'ils convenaient d'une langue, c'est que déjà ils se seraient entendus.

Mais si les disputes cessaient, la pensée philosophique se trouvant satisfaite et d'accord avec elle-même, on pourrait encore se dire, et l'on s'est dit en effet : « L'intelligence est une sorte de milieu humain, inévitable, infranchissable, un fait auquel nulle liberté n'échappe; mais la raison ne saurait prouver par raison que la raison est juste. Nous avons nos apparences, les choses ont leur réalité; qui nous assure de l'harmonie des unes avec les autres? L'apparence? tout son fait est de paraître; la chose? elle n'est saisissable pour nous que dans l'apparence. Nul moyen de voir, quand nous voyons, que nous voyons bien. Mais l'image est la même, commune à tous, la raison invariable? Soit. Nous tenons peut-être la communauté et l'invariabilité du faux; et c'est cela que nous appelons le vrai. »

Des philosophes ont voulu vaincre par la science une difficulté inhérente à l'idée même de la science. Pour supprimer dans l'objet toute limite au savoir, ils ont confondu le savoir et l'objet, la connaissance et la nature; et afin que l'intelligence pût se démontrer sa propre exactitude, il leur a plu de poser la chose et l'idée adéquates, puis identiques. Mais alors au nom de qui dogmatisaient-ils? Au nom de cette même intelligence, impuissante à se dépouiller de la donnée empirique de la chose extérieure à elle, indépendante d'elle, aussi bien qu'inhabile à en affirmer la nature propre avec certitude; de cette intelligence qui n'embrasse seulement pas tout ce que nous sommes, qui, de l'un à l'autre d'entre nous, et jusque dans chacun de nous, varie selon les lieux, les temps et les personnes, et n'est ainsi ni la vérité, ni l'humanité, ni un homme.

Le dogmatisme a erré, tantôt en niant l'intervention des affections et de la volonté, le rôle des croyances, tantôt en donnant à la science des caractères qui ne conviennent qu'à la foi, pour justifier nos affirmations fondamentales. On dit, on répète sans cesse que la conscience réfute les sophismes dirigés contre l'évidence du vrai et contre l'absolu du savoir. Or elle ne les réfute point, mais plutôt elle les tourne, et elle se passe de l'évidence et de

l'absolu, se contentant pour vrai de ce qu'elle croit vrai. Ces sophismes, l'intelligence les suscite et doit les subir, ils ne sont pas sophismes pour elle; et la conscience qui les tourne, pour aller à son objet malgré eux, c'est tout l'homme et non l'intelligence pure. Une force secrète, un attrait puissant, fondus dans notre nature entière, nous attachent au sentiment de la réalité et de l'ordre. Sous cette impulsion, un irrésistible instinct nous porte, ensuite une volonté réfléchie et libre nous confirme dans cette croyance que notre vrai est le Vrai, notre bien le Bien.

Voilà donc l'homme réduit à soi, car la croyance n'est que soi; et la liberté, individuelle par essence, décide de la croyance; et l'homme dispose de lui-même, jusqu'à ce point d'essayer son pouvoir sur les affirmations capitales et primitives qu'on a coutume d'appeler nécessaires.

Au défaut de l'évidence immédiate ou médiate, et en présence d'une certitude ainsi réduite à l'individualité, on a tenté de corroborer la croyance et de l'élever à une sorte d'absolu, en la multipliant. On a cru que le consentement de tous pouvait faire foi pour chacun, et la foi commune tenir lieu d'irréfragabilité dans la certitude. Il faudrait au moins que le consentement universel existât; or, on le chercherait vainement, passé ce peu

d'affirmations que tout homme précisément embrasse d'un assez énergique instinct pour n'avoir nul besoin de s'y voir confirmer par autrui. Quel appui donner à un excédant de croyance qui ne s'étend guère à moins qu'à l'ensemble des solutions affirmées ou niées de la philosophie, de la politique et de la religion? Le consentement du grand nombre remplacera-t-il pour nous celui de tous? Peut-être, si le grand nombre n'est pas sujet à varier; mais lisons l'histoire des sectes, des gouvernements et des écoles ! il n'y sera besoin d'une longue étude. L'homme collectif change, comme l'homme individuel change, et qu'importe qu'il employe un temps plus ou moins long à passer de la foi au doute, ou à quelque foi nouvelle ! c'est la vie des nations. Je suis donc dispensé de me demander et s'il est facile de tirer du grand nombre une réponse claire à une question bien posée, et si l'accumulation des unités ajoute quelque chose à la valeur morale de chacune.

Encore une fois, l'homme est ramené à son for intérieur. Il supporterait difficilement cette condition, même si la conscience dans laquelle il est enfermé lui parlait hautement, irrécusablement. Mais plusieurs, après qu'ils sont descendus en eux-mêmes, n'y trouvent que le désert ou le chaos, le

silence ou mille voix confuses, et dans leur effroi, pressés de se fuir, se donnent au premier système qui passe. L'ombre de la certitude, une autorité extérieure leur tient lieu de conscience, et souvent ils pensent croire encore plutôt qu'ils ne croient. D'autres, mais plus rares, en se sondant avec énergie et persistance, ont fait jaillir les sources vives de la certitude. Leurs âmes sont d'abord pénétrées de joie; mais ensuite elles se sentent malheureuses jusqu'à ce qu'elles aient communiqué leur bien aux autres âmes. Il n'y a plus de repos pour elles dans l'isolement; il faut qu'une société se forme de toutes celles qui puisent aux mêmes eaux, il faut qu'une voix commune appelle à les partager toutes celles qui en sont altérées.

Ainsi se fondent les philosophies et les religions, qui sont aussi des systèmes qui passent, mais qui règnent en passant, ordonnent des sociétés, établissent des traditions, préparent des abris aux consciences. Car la plupart des hommes n'ont ni tant de force qu'ils puissent d'eux-mêmes atteindre la certitude et s'y tenir, ni tant de faiblesse que chaque nouvelle rencontre les ébranle. Incapables de convictions propres, défiants des pensées d'autrui, ce n'est qu'en se sentant appuyés et confirmés par tout ce qui les entoure qu'ils obtien-

nent une foi ferme et pratiquent une morale positive. Ceux-là mêmes qui possèdent la certitude intime et originale, se sachant faillibles et se voyant contredits, peuvent sentir leur volonté fléchir ou s'attiédir leur ardeur. C'est donc pour eux comme pour tous un inestimable bienfait d'échapper à la solitude et de partager la pensée avec l'humanité.

L'accord des idées, la communion des cœurs, l'unité des pratiques, réalisent une manière d'existence visible de la certitude. L'esprit sait bien que le nombre et l'approbation sont des fondements incertainement posés et qui ne s'enfoncent pas très-avant dans les régions du temps et de l'espace; mais le cœur en juge autrement, et ses aspirations à l'identité, demi-satisfaites, simulent l'idéal atteint et se déguisent en preuve de fait. Il est vrai que si jamais l'humanité *actuelle* se constituait dans la réelle unité de certitude, et s'y reposait, elle approcherait du droit de se considérer comme l'humanité *même*, et les hommes devraient se croire en possession de la vérité, sous l'espèce de la *pensée commune à tous les êtres pensants connus*.

La vie humaine semble incapable d'un si grand bien, ou du moins elle ne le porte en elle que latent, ne l'obtient déclaré que successivement et pour un petit nombre de données essentielles.

D'ailleurs, nous sommes libres ou, en toute hypothèse, nous le paraissons; nous ne fixons point hors de nous la vérité immuable; nous ne cédons point à l'évidence, ou c'est nous qui la nommons; et si nous suivons l'exemple et le témoignage, même approchants de l'universel, ce n'est point avec cette sûreté prétendue inébranlable, absolue : mais nous produisons la croyance par un effort de notre activité raisonnable et passionnée, pour laquelle le consentement d'autrui et l'accord même général ne sauraient être ni indifférents ni nécessitants. La certitude ainsi produite, cet accord, ce consentement, servent graduellement à la vérifier, à la *confirmer*.

Quelle que soit la pensée du monde, s'il s'agit d'une de ces vérités où l'humanité, dans le cours du temps, varie et sur lesquelles on dispute, si ma conviction est entière, si je saisis de toute ma raison, si j'aime de tout mon cœur, si j'étreins de toute ma volonté l'objet de ma croyance, le plus haut degré de la certitude se trouve pour moi dans ce qui paraît extérieurement le moindre. Au milieu des dénégations et des fureurs, un homme peut posséder seul sa vérité et s'y maintenir; il peut protester contre l'habitude, entrer en lutte avec la nature, ou avec ce qui en usurpe le nom, braver le scandale, défier le présent, invoquer

l'avenir. Les philosophes qui ont conquis le monde à une idée ont commencé par nier toute la philosophie acquise, et les révélateurs religieux se sont affirmés contre la religion. La conscience est au-dessus du monde : alors même qu'elle se rend au monde, elle le domine, puisque pour s'y soumettre elle l'a jugé.

La certitude, ce produit de la liberté qui se détermine, son maintien, son développement, les pensées et les travaux que nous y enchaînons dans le cours d'une existence intellectuelle et morale, sont l'origine et les effets d'un véritable contrat de l'homme avec lui-même. En face de ce *contrat personnel*, se pose un *contrat social* qui l'implique.

Toute société suppose un contrat social; je donne ce nom à l'ensemble des droits et des devoirs qui informent les consciences, c'est-à-dire à cette convention, claire ou obscure, expresse ou tacite, explicite ou implicite, réfléchie ou instinctive, qui règle les rapports des hommes dans une communauté quelconque.

Mais nous ne saurions contracter ainsi avec nos semblables sans contracter au fond de nous avec nous-mêmes. De là, pour chacun de nous, une religion, pour ainsi dire, une philosophie, une morale, au moins implicites. A ce contrat, chacun

doit la force et l'unité qu'il a en propre, en même temps que son lien avec autrui. Le contrat n'a toutefois de forme distincte que dans la mesure où il est réfléchi.

Notre existence s'écoule dans le temps : avec le temps changent nos pensées et nos croyances. Dès lors, chacun de nous semble n'être pas un, mais être plusieurs; car la mémoire ne suffit pas pour constituer l'identité d'un être moral. Si l'amour, si la volonté nous divisent en nous-mêmes, que sommes-nous et que sert d'agir? Demain nous serons autres. Mais que le moment vienne de nous connaître et d'imprimer à notre intelligence une direction constante, nous assemblons nos forces, nous fixons nos sentiments, et c'est alors seulement que, marchant sans dévier dans la vie, nous sommes nous-mêmes. Réduire ainsi la pluralité à l'unité, c'est contracter avec soi pour donner à une pensée le gouvernement du for intérieur. Les grands mouvements du cœur, quelquefois les découvertes imprévues de l'esprit, sont les révolutions de cet empire personnel. Quand elles éclatent, le contrat se déchire, ou seulement le faux pacte qui en tenait la place.

Nous contractons avec notre cœur dans les premiers et les plus vagues sentiments du bien et de la justice. Nous nous sentons liés par là même

avec les autres hommes. Voilà le commencement de la morale et de l'universelle religion du genre humain. Le contrat d'où naît la personne morale précède logiquement le contrat qui supporte la société. Mais cet ordre logique n'est point un ordre de succession, parce que la personne morale ne naît pas dans l'isolement. L'homme ne s'élève pas seul.

Nous contractons avec notre intelligence pour ordonner nos idées, pour savoir, et savoir que nous savons. Ce contrat c'est la raison, maîtresse d'elle-même. L'autre pouvait exister en nous sans que nous en eussions la claire conscience. Celui-ci semble plus explicite, et pourtant s'efforce longtemps de se méconnaître. Voilà la philosophie et l'origine des sciences.

Les religions commencent par le sentiment d'une relation morale de l'homme à diverses puissances manifestées dans les phénomènes ambiants. Elles s'étendent par la croyance à une destinée plus ou moins générale, à un ordre plus ou moins souverain. Elles se concentrent sur de certains points de foi commune touchant la divinité, l'immortalité, la moralité. Elles varient selon les mouvements intimes des hommes, et leurs progrès dans la science, et leurs communications externes.

Les philosophies procèdent de la réflexion, et

comptent sur l'universalité de la raison pour s'établir. Un philosophe scrute avant tout sa pensée propre, même quand il croit ne faire qu'observer les choses. Il s'efforce d'échapper à la confusion des phénomènes. Pour cela, il distingue, réunit, abstrait, généralise, classe, forme d'un tout des parties et des parties un tout; il définit et affirme; puis, se fiant au langage, dont ses travaux ne peuvent manquer d'être solidaires, il croit communiquer à tous, au moyen de cet organe imparfait, des vérités dont la Nature a dû, pense-t-il, déposer dans tous une identique puissance. Il ne s'avoue pas encore que le savoir qu'il veut communiquer dépend en grande partie d'un pacte personnel de vérité et de légitimité, fixé par un concert de son intelligence, de ses affections et de sa volonté. Il ne sait pas que la question, dès lors, est moins d'enseigner didactiquement que de faire en sorte que ce pacte devienne, s'il se peut, celui de tout homme avec soi-même. Mais l'expérience ne tarde pas à montrer que le contrat de la raison a, comme les produits instinctifs du sentiment, ses phases et ses révolutions.

Les cités se fondent sur les premiers éléments d'un contrat de morale et de religion. Ce même esprit, qui fait qu'un peuple existe, engendre pour

lui des coutumes et des lois, que la tradition consacre et perpétue autant qu'il est possible. Quelquefois le pacte primitif prendra la figure d'une alliance conclue entre une nation et le Dieu de sa foi, par l'entremise de ses prophètes et de ses prêtres. Mais dans le cours de l'histoire, le nœud se relâchera en faveur de la liberté des personnes et de leurs croyances, et le lien social deviendra principalement humain. Les plus fortes nations sont précisément celles qui donnent ce grand exemple à d'autres encore enveloppées dans les langes d'une théocratie étouffante (1). On voit alors les citoyens chercher, réaliser, sous des rites divers, par les mystères, dans les églises, des modes libres et variés d'association religieuse, au sein de la loi commune qui ne devrait ni les exclure ni les imposer.

Les familles, les cités, les peuples sont les

(1) Une nation est à excepter de cette loi d'émancipation : la nation juive, celle entre toutes qui a le plus explicitement adopté la forme d'une alliance entre le Peuple et Dieu, et dont l'énergique vitalité a cependant égalé à certains égards l'œuvre sociale des races les plus émancipées. Mais ce qui sauva la Judée, ce qui fit sa grandeur, c'est d'abord que sa loi religieuse fut ellemême une loi humaine, nullement conçue en vue d'une autre destinée que la destinée terrestre. C'est ensuite que son principe théocratique n'aboutit point à la constitution d'un sacerdoce investi de grands pouvoirs. Cette double particularité est la clé de tout ce qui saisit d'admiration l'historien impartial en présence du monde hébreu.

formes vivantes du contrat; la propriété, substance de la famille, les institutions, les lois en sont la matière que l'homme travaille, et dont lui-même devient le produit. Le contrat fait la coutume et, par elle, nous entoure avant le berceau, et nous enchaîne de mille manières pendant la vie. Après l'avoir subi d'abord sans le connaitre, enfants, nous en pressentons instinctivement les lois essentielles, et notre raison les affirme en se formant. Nous reconnaissons et nous assurons son empire tout entier par l'acceptation des biens qu'il nous donne; nous en professons la vérité dans toute la suite de nos jugements et de nos actes, que l'habitude et l'exemple déterminent. Enfin, devenus hommes (combien ne franchissent jamais ce passage!), nous pouvons et devons dominer, posséder, ce qui nous dominait et nous possédait. Le précieux dépôt reçu de nos pères, et que nous devons transmettre à nos fils, sera, si nous voulons, en notre puissance. A nous de l'accroître ou de le transformer, sous notre responsabilité personnelle, dans la mesure où il est donné à un de modifier les relations et les destinées de tous.

Le propre de tout *contrat social*, en tant que principe de coutumes, de traditions et de lois, confiées à l'honneur et à la vertu, défendues au

besoin par la crainte, paraît être de constituer une *autorité*. L'autorité, telle est bien la plus haute notion que nous puissions nous former du contrat social, indépendamment même des pouvoirs accessoires et de nature variable dont certains peuvent être investis pour sa défense. Mais, vis-à-vis de l'autorité, appuyé sur le *contrat personnel* qu'il s'est fait, et qui souvent sera contraire à celui qui régit le peuple, tout homme peut poser la *liberté* en sa personne. Ici se trouve, dans la liberté de jugement et de croyance, l'origine profonde de la liberté civile et politique. Le contrat social, quelque fortement établi qu'on le suppose, ne saurait jamais emprunter sa légitimité que du consentement actuel des membres de la famille humaine. Donc tout contrat de ce genre est une synthèse de l'autorité et de la liberté. Hors de là, il cesse d'être moralement obligatoire.

L'autorité est souvent un principe de religion, qui suppose les hommes liés et les envisage comme un. Cet un est une totalité, l'humanité même, fictivement réunie malgré ses divisions, fictivement étendue à tous les temps, puis opposée à chacun de ces hommes individuels, unités véritables et concrètes. Essentiellement abstraite, quand on la prend dans sa rigueur, l'autorité ne saurait être un pouvoir effectif, ni produire des effets de

contrainte. Pour lui donner pouvoir et sanction, les hommes d'une haute antiquité (cet esprit ancien a conservé de fortes racines dans le monde) imaginent un type universel de conscience et de vérité, divin par l'origine, humain par les effets, car ils le feignent représenté par une ou plusieurs personnes appelées à commander aux autres. L'autorité est alors la loi vivante, et se communique ou se transmet par ceux en qui elle réside. La liberté de quelques-uns assume en soi monstrueusement la représentation de l'autorité, son contraire logique. Il peut arriver aussi en tout temps que les divisions nées de l'exercice de la liberté naturelle obligent les hommes à l'abdiquer de gré ou de force, pour se placer sous le joug commun d'une volonté unique. Religieuse ou politique dans son principe, et de quelques noms qu'on la décore, cette fiction de l'autorité en vient rapidement à n'être que la force pure, vis-à-vis de ceux qui, l'ayant sondée, refusent de s'y soumettre. Ainsi, l'autorité vraie n'étant pas réalisable, parce que de fait l'unité n'est point donnée en face de l'individu, parce que l'unanimité est une chimère et la majorité un témoignage de la division, parce que l'homme type n'existe nulle part et que les dieux ont des hommes pour truchemans, on intronise l'autorité fausse, qui n'est que la fic-

tion grossière d'une fiction. Alors les gouvernements sont des tyrannies, quelques noms qu'ils se donnent. De son côté, la religion se fait contraignante et même exterminatrice, en attendant d'être contrainte ou exterminée, et l'état social est une guerre sourde qu'il est enjoint aux vaincus de reconnaître et de bénir comme l'éternelle paix.

La liberté est un principe de scission. Elle consiste d'une manière générale dans le droit de tout homme de donner ou de refuser son consentement, selon ses lumières et le sentiment qu'il porte en lui, à l'ordre de vérités et de pratiques qu'une autorité quelconque lui propose. Ce droit est réel, inévitable, même vis-à-vis de l'autorité vraie et en tant que celle-ci se révèle, car il faut bien que la personne adhère, consente, veuille. C'est elle qui veut, c'est donc toujours elle qui prononce en dernier ressort. Et c'est encore elle, d'un autre côté, qui fait la dignité et l'essence même de l'autorité, laquelle ne serait rien si elle n'avait son siége dans une certaine conscience. Mais un homme ne peut se prendre pour le type unique, invariable de la vérité et de la moralité. N'est-il pas fonction partielle de l'ordre social où son existence est enveloppée? Ne tient-il pas toujours compte de l'esprit et des croyances d'autrui? Et ne pense-t-il pas se déterminer conformément

aux lois générales de la conscience, c'est-à-dire sur le critère de l'autorité universelle, alors même qu'il résiste à l'autorité prétendue? Enfin, tant que la liberté divise, et elle divise nécessairement ou sur un point ou sur un autre, elle est réduite à porter sur ses plus solides résolutions une certaine ombre de doute, aussi légère qu'on voudra selon les cas, mais réelle, puisque la fin dernière des cœurs et des intelligences suppose le bien un, la vérité une.

La vie d'un homme élevé au-dessus de l'empire des habitudes présente un balancement continuel des principes d'autorité et de liberté. Examiner, critiquer, admettre, rejeter, proposer, sanctionner, sont des fonctions essentielles de l'existence morale. Toute conscience est pour elle-même le théâtre de luttes semblables qui, à plus forte raison, doivent éclater entre des consciences diverses. L'histoire de l'humanité offre donc à son tour une série d'oscillations de l'autorité à la liberté, ou, pour mieux dire, entre des groupes inégaux de libertés, déterminées en divers sens. De là naît la loi des majorités, moins barbare que celle de la force pure, et qui n'en est pourtant qu'une sorte d'application pacifique. Une première synthèse de l'autorité et de la liberté

s'ébauche au moyen de cette loi; mais combien grossièrement, et au prix de quelles erreurs et de quels sacrifices, on peut en juger par le fait seul des vicissitudes historiques des opinions victorieuses ou vaincues, ensuite par l'inaptitude ou la corruption de certaines majorités trop peu libres, et par le triste recours à la force de certaines minorités opprimées.

La loi des majorités ne peut s'organiser dans un état, sans que le contrat qui lie les citoyens devienne en grande partie explicite et formel. La reconnaissance de la liberté dans une certaine mesure en est nécessairement la suite, et la véritable essence de l'autorité tend à se faire jour. Sans doute il y a loin de ce système informe et souvent rebutant, où telles questions de raison et d'obligation morale se tranchent brutalement par le nombre des voix, tandis que l'aveugle coutume et des intérêts dominants continuent de soustraire à l'action de la liberté beaucoup de faits sociaux qui seraient de son ressort; il y a loin jusqu'à l'établissement d'un contrat où l'autorité et la liberté ne se feraient que leurs parts justes et nécessaires. Mais du moins un usage prolongé de la discussion et du vote, joint à l'élévation progressive des esprits de ceux qui y prennent part, semble devoir conduire à la fin les hommes à la recon-

naissance de cette première des vérités sociales : que l'autorité imposée ne doit pas s'étendre au-delà des devoirs qui obligent universellement et mutuellement des consciences libres, et que tout le reste appartient à la liberté, c'est-à-dire ne doit s'ériger en autorité dans ces mêmes consciences que moralement et sans contrainte[1].

Mais les contrats historiques, dans leur passage de l'instinct à la raison, et des temps de l'habitude et de la force pure à ceux où dominent la discussion et la loi écrite, plus tard à travers les développements de l'intelligence et des affections humaines qui les modifient, sont de simples essais d'un contrat définitif idéal, dont la puissance confuse est donnée primitivement dans l'homme, et dont l'acte plein ne saurait se trouver qu'au but même de ses lents progrès vers la perfection de sa nature. Il est donc inévitable que le contrat, quel qu'il soit, règle des points de droit et de devoir étrangers à sa véritable compétence, et en néglige d'autres qui, par la suite, se révéleront avec un caractère de nécessité. Tous les principes ne se découvrent pas en un jour; une fois aperçus, leurs conséquences

1. Ici chaque mot soulève des questions graves et délicates, que je n'ai pas même à indiquer en traitant de la certitude, mais qu'on retrouvera dans ma *Science de la morale.*

se déroulent quelquefois difficilement, et se pratiquent plus difficilement encore. Mais enfin, la vérité avouée se fait place, et ce qu'on avait cru fondé à jamais on le renverse, et le droit aujourd'hui visible annule le droit convenu hier. Il en est de ces révolutions sociales, comme de celles qui bouleversent une conscience individuelle, avec de moindres chances d'erreur toutefois, à cause de la participation commune et du conflit prolongé de tant de consciences diverses, mais avec une tout autre lenteur aussi, car les siècles valent à peine des jours.

Les progrès sociaux, ainsi que les progrès individuels, sont surtout lents tant que les sociétés, comme la personne, demeurent sous l'empire des premiers instincts ou des habitudes contractées. Ils peuvent même en ce cas être tout à fait insensibles ou nuls, comme le prouve l'exemple de certains peuples très-anciens, qui ne furent pourtant pas sans génie. Ils se précipitent, pour les sociétés comme pour les personnes, quand la raison succède à l'habitude, et la libre possession de soi à l'empire des passions et des choses. Lorsque le moment est venu qu'un peuple, préparé par les nobles tentatives de quelques hommes, ait en partie conscience de lui-même, il se saisit du contrat qui, jusque-là, liait obscurément ses membres. Il déclare

son droit à l'entendre, à l'expliquer, à le renouveler, à le *faire*, comme s'il le créait d'une autorité sans précédents, suscitée du fond universel des consciences. Il tâche du moins de le rendre conforme au modèle de justice qui éclate alors dans les âmes. Heureux, et plus qu'il n'est possible sans doute, s'il peut soutenir longtemps un si grand effort sans retomber en partie sous un joug que la fatigue ramène, et qui reste encore trop cher à beaucoup de ceux qui le portent!

Au moment où les personnes et les peuples, dans leur avénement à la liberté, prennent possession du contrat qui les lie, la chaîne des traditions est rompue. On reconnaît alors que la tradition ne peut obliger l'homme ni en matière de foi ni en matière de science, parce que la science doit lui devenir personnelle par acquisition, vérification, examen; la croyance plus encore, n'étant que le produit de ses plus intimes forces morales et d'un accord spontané entre l'élan du cœur et la connaissance réfléchie des choses. En matière de faits, la tradition dans ce que l'on réputait jusque-là le plus sacré, appelle à son tour la critique, et une critique sévère, impitoyable : l'observation et l'histoire elle-même prouvent, en effet, à quel point et avec quelle ardeur les hommes de certaines époques et de cer-

taine culture se précipitent dans l'affirmation du merveilleux qui parle à leur imagination et à leurs passions. On cesse donc d'appliquer aux miracles, aux événements dits surnaturels, la règle commune des témoignages. On ne nie point, ou du moins on ne doit pas nier l'extraordinaire parce qu'extraordinaire, ni le surnaturel apparent à cause de cette apparence même, difficile à définir; d'autant plus que nul ne peut dire où finit la nature, ni ce que c'est qui n'est pas elle. Mais on réclame pour tout fait extraordinaire une constatation en quelque sorte extraordinaire aussi, par l'esprit de rigueur, d'exactitude et de précision qui doit y être apporté; et lorsqu'il s'agit d'un fait impossible à reproduire pour l'examen, on demande des témoins impartiaux, capables, instruits, bons observateurs, doués de l'esprit scientifique et médiocrement disposés à croire. Ces conditions sont déjà difficiles à remplir pour les faits contemporains. De toutes contraires se rencontrent en beaucoup de cas, surtout quand les témoins appartiennent à l'antiquité; toujours, quand ils attachent avec enthousiame, dans un milieu fanatique, les premiers anneaux d'une chaîne de tradition de merveilles. Maintenant, si nous tenons compte de l'affaiblissement de valeur d'un témoignage dans une suite de transmissions, et dans une suite à part du cours commun de

l'histoire, lequel se compose au contraire d'une multitude de séries diverses et concordantes ; si nous affectons la crédibilité du récit, d'un coefficient exigé par la nature du fait auquel il se rapporte, puis d'un autre, fondé sur les dispositions morales de ses auteurs superposés, ce dernier élevé par conséquent à une certaine puissance ; quelque loi et quelques nombres que nous adoptions, nous arrivons nécessairement à une probabilité si faible, qu'elle équivaut à une négation pratique des plus certaines. Or, ces motifs de renverser leurs traditions sacrées, les peuples émancipés en ont le sentiment très-net, quoique peut-être un petit nombre de savants soient en état d'en apprécier les limites positives au moyen du calcul des probabilités.

Mais pendant que le contrat devient tout humain, et en grande partie actuel, il retrouve une nouvelle unité dans le temps, par l'histoire même de ses variations et des lois que la liberté n'empêche pas d'y apparaître. La filière des traditions rompue se renoue sur un autre principe, le principe du progrès. Au lieu de l'étroite solidarité de vie et de croyance qu'imposent à tous une fois pour toutes quelques ancêtres, léguant à la longue suite de leurs générations d'esclaves les premières chaînes dont l'ignorance et la passion les chargent eux-mêmes, on ouvre les yeux sur la vaste asso-

ciation où s'unissent librement les hommes du passé, du présent et de l'avenir, dans la tâche d'un travail commun, par les efforts et les succès divers de la recherche de la vérité et du bien.

En définissant les principes généraux de l'autorité et de la liberté, ainsi que leur jeu dans la personne et dans l'histoire, j'ai exposé ce qu'un traité de la certitude peut renfermer de plus général sur l'affirmation extra-scientifique, en tant qu'y interviennent le témoignage, l'exemple, la tradition et l'habitude, en regard de la liberté personnelle. J'ai fait entendre aussi de quelle manière ce genre d'affirmations, au fur et à mesure du progrès de la liberté, vient à relever de la critique, c'est-à-dire des méthodes des sciences, et jusqu'à un certain point de la science elle-même. Mais la nature des appréciations que la critique exige est telle ici que les probabilités qu'on suppute ne sauraient s'évaluer avec une entière exactitude mathématique. De là une part très-grande laissée à la liberté, et à l'autorité aussi, puisque la liberté peut user d'elle-même pour se combattre, pour se livrer, pour se nier. Toutefois quelques hommes ont la force de soumettre leurs appréciations, quoique morales, à des règles solides, suggérées par l'expérience et le bon sens, et de sous-

traire l'esprit de recherche et d'examen à l'empire de l'hypothèse ou du préjugé. Ceux-là forment à chaque époque, et entre eux à travers les siècles, une grande école qui devient une autorité à son tour. Ils nous transmettent et des vérités acquises et, ce qui vaut mieux encore, une méthode pour en acquérir.

J'appelle probabilité morale une crédibilité dont certains éléments peuvent bien comporter l'évaluation mathématique, mais de laquelle pourtant un ou plusieurs motifs essentiels échappent au calcul. Elle se forme, non par un procédé exclusivement logique ou expérimental, mais du concert des fonctions humaines appliquées à juger d'une vérité qui n'est ni d'analyse intellectuelle pure, ni de fait actuellement sensible, et qui, de sa nature, ne saurait ni se démontrer avec rigueur, au moyen de principes fixes et universellement reçus, ni s'appuyer sur des motifs propres à se transmettre inflexiblement d'une conscience à l'autre, ni enfin éviter une intervention manifeste et variable de la liberté dans le mouvement de l'esprit qui les pèse.

L'établissement public des vérités physiques et naturelles n'est pas proprement du domaine de la probabilité morale, quoique le témoignage et une certaine autorité s'y fassent une part très-apparente. Mais l'observation et l'expérience peuvent

le plus souvent se répéter, et cela indéfiniment, ainsi que les suites de raisonnements qui fondent les théories. C'est même cette répétition qui est l'essence de l'enseignement scientifique, en sorte que tout savant est censé avoir refait l'œuvre de ses devanciers, tout écolier est appelé à la refaire, et tout homme du monde sait qu'il l'aurait pu. Si de certaines observations, nécessaires pour la science, subsistent une fois faites, et sont impossibles à reproduire (celles des anciens astronomes, par exemple), leurs auteurs doivent à leur profession même d'observateurs une autorité toute particulière et par le fait incontestée. Et en général les travaux scientifiques, si on les sépare de l'abus trop ordinaire des interprétations et des hypothèses, nous offrent ce caractère d'être dûs à des hommes dont l'état est de chercher des vérités indépendantes de toute passion, et de les faire connaître. La transmission de ces travaux ou de leurs résultats a lieu dans un ordre de connaissances où les causes perversives de la conviction ne s'exercent pas d'ordinaire, surtout quand on ne compte pas, comme il est juste de ne la pas compter, la résistance de ces autres hommes qui, s'étant crus d'abord maîtres d'une science illusoire et toute *a priori*, notamment théologique, ont pris pour état, contrairement aux premiers, de déguiser ou

d'altérer ou même de supprimer les vérités qui se font jour. Ceux-ci doivent eux-mêmes céder à la longue. Enfin, si nous étions assez frappés du rôle que le témoignage et l'autorité jouent dans quelques sciences, et des éléments d'opposition qu'elles peuvent rencontrer, pour n'attribuer à leurs conquêtes qu'une valeur de probabilité morale, il faudrait remarquer du moins que cette haute probabilité est de celles qui se transforment graduellement en certitude acquise pour tous les hommes libres.

Au reste, on doit se rappeler ce qui a été dit de la certitude, de la possibilité extrême du doute, et du principe moral inhérent à toute affirmation quelconque.

La probabilité morale, ou la crédibilité que je nomme ainsi, porte sur deux classes de faits : les faits humains, objets de l'histoire et des tribunaux, les faits d'ordre universel ou cosmique, qui surmontent l'exploration régulière des sciences, mais sur lesquels il est impossible à l'homme de ne point spéculer, quand sa destinée entière y est engagée, quand l'idée même qu'il se forme du but de son existence présente en dépend essentiellement.

Il n'entre pas dans mon plan d'étudier les probabilités historiques, non plus que celles des té-

moignages et des jugements. On a des traités mathématiques sur ces matières, très-imparfaits, il est vrai, pour l'analyse des éléments moraux, et que l'on doit compléter par l'étude approfondie de l'histoire, et de la morale et du droit, en un mot des questions mêmes où la probabilité calculée a la moindre place. Il est difficile d'établir un terrain mixte, et l'on n'y est pas encore bien parvenu. Je remarque seulement, quant à l'histoire, que le calcul fait de la probabilité des cas les plus probables (avérés comme tels) ne saurait jamais représenter leur crédibilité réelle tout entière. Ainsi la plupart des grands faits historiques, l'expédition d'Alexandre, par exemple, se présentent à nous avec un degré de force que nous qualifions de certitude, et qui surpasse en effet la valeur numérique de leur probabilité proprement dite, quelque élevée qu'on l'assigne. C'est que là où nul motif de doute ne vient ébranler sensiblement la volonté, la conscience est affectée d'une disposition nécessaire à la croyance entière et sans réserve. Au contraire, une réserve quelconque serait impliquée dans le consentement de celui qui accepterait pour mesure de sa croyance une valeur de probabilité, si rapprochée qu'elle fût de l'unité, mesure de la certitude.

J'inclinerais à faire une remarque inverse au su-

jet de la probabilité des décisions de justice. Il s'agit ici d'appréciations toutes particulières, fondées sur des témoignages trop souvent contradictoires, sur des indices qui ont plus d'une fois trompé l'accusateur et le juge. Plus l'homme s'éclaire, c'est-à-dire devient capable de réfléchir et de concevoir plus de possibilités diverses, plus il se montre réservé dans l'affirmation des faits que la prévention, l'imagination passionnée, l'ignorance altèrent ou obscurcissent de mille manières. L'histoire a ses fondements sur des suites concordantes de faits très-étendus, que des milliers de témoins ont plus ou moins immédiatement touchés ou ressentis, puis contrôlés, puis transmis par une multitude de filières diverses, et dont la probabilité a dû se multiplier par le consentement de tous et par l'examen d'un grand nombre. Mais les faits très-particuliers ou individuels dont la constatation est dévolue à quelques personnes, et qui de leur nature ne marquent point de trace sur l'ordre général des choses, exigent une analyse délicate et des précautions minutieuses pour atteindre, dans les cas tant soit peu complexes, au milieu du trouble causé par l'intérêt, la passion ou le préjugé, une lucidité parfaite et la pleine satisfaction de la conscience. Ce degré de créance, que le monde appelle volontiers certitude morale, pas-

serait plus souvent pour une incertitude réelle, si d'une part les hommes étaient plus scrupuleux, si de l'autre ils n'éprouvaient une véritable nécessité pratique et sociale de croire en leur pouvoir de démêler le vrai.

L'autre partie de la probabilité morale est essentiellement de mon sujet. Je veux parler des vérités de croyance touchant le monde et l'homme, l'ordre des causes et des fins, les destinées des êtres, mais de celles-là seulement dont l'investigation est permise après qu'on a banni la fausse certitude, les chimères ontologiques et la métaphysique des infinis. L'étude des fonctions humaines et l'analyse abstraite des fondements de l'affirmation nous ont préparé les éléments d'une philosophie des probables. J'ai donné de cette philosophie et de sa méthode un premier aperçu, en traitant de la liberté, que je trouvais impliquée dans la question de la certitude, et, avant, dans la critique même des fonctions de la volonté. J'essaierai maintenant de la mettre en œuvre, en m'enfermant strictement dans les limites de la raison générale, et appelant à mon aide les inductions convenables tirées de la nature humaine et du principe de moralité qui en est le premier moteur.

TROISIÈME PARTIE

LES PROBABILITÉS TOUCHANT L'ORDRE MORAL DU MONDE. L'IMMORTALITÉ, LA LIBERTÉ, LA DIVINITÉ.

XX

DE L'IMMORTALITÉ COMME LOI TÉLÉOLOGIQUE DE LA NATURE.

La science de l'ordre universel et de ce qu'on appelle Dieu, nom commun donné à des sujets bien divers et même contradictoires, a leurré cent écoles de philosophes. La raison de tant d'illusions et d'erreurs est dans l'objet même de la recherche, que l'on voulait être la cause première, la fin dernière et la nature *adéquate* de tout ce qui est. Les constructeurs de l'impossible épopée sont des poëtes, sublimes quelquefois, et quelquefois très-plats, qui se battent les flancs de leurs ailes fantastiques, hors des milieux connus ou concevables, dans le vide de la substance pure, s'efforçant d'atteindre, à travers l'infini et ses contradictions, la parfaite chimère de l'être ab-

solu. Mais ils restent en place, et, les yeux fixés les uns sur les autres, disputent pendant les siècles à qui vole le mieux et le plus haut.

L'étude des causes efficientes secondes, en tant que définies et accessibles, celles des qualités et quantités également définies, fournissent des sujets divers de sciences particulières, d'où la considération des causes finales est ou doit être bannie. L'étude des fins est, au contraire, de l'essence de ces autres sciences, dites morales et politiques, dont les principes sont souvent contestés, dont la constitution n'est pas reconnue. C'est par l'application de la liberté humaine et personnelle à l'examen de la loi de finalité et au développement de son contenu le plus universel, que nous parviendrons, en éloignant la recherche impossible des fins dernières, à déterminer les éléments probables d'une philosophie morale, et à jeter les bases des sciences qui en dépendent. Chaque pas fait dans cette carrière nous rappellera la croyance dans les fondements de la certitude, et tout particulièrement des vérités qui concernent les rapports de l'ordre du monde avec les destinées humaines. Les preuves que nous recueillerons ne tiendront point de la démonstration logique ou physique. Nous les donnerons pour des motifs de croire. Et les objets de ces preuves consisteront

en hypothèses vraisemblables de la raison pratique. D'ailleurs, nous croirons fortifier la vérité, non l'affaiblir, quand nous ne la porterons pas au delà de ce que nous pouvons atteindre, et quand nous lui accorderons ses titres de foi ingénus, sans lui faire une escorte de fantômes de raisonnements apodictiques.

Deux principes dominent toute la critique de la raison pratique ou morale, que nous abordons : ce sont la loi de finalité, forme essentielle du règne entier des états moraux et des passions, et la liberté, fait unique, modificateur de la loi, caractéristique des actes moraux et de la force morale.

Tout changement implique une fin. Telle est la forme la plus universelle de la loi de finalité, forme donnée dans la représentation du monde par une conscience. D'après cette loi, une série de phénomènes successifs comporterait toujours, outre une subordination des conséquents aux antécédents, comme des effets à leurs causes, une subordination inverse des antécédents aux conséquents, comme des moyens à leurs fins prédéterminées. La position des fins dans la nature est pleine d'obscurités et d'incertitudes, en ce qui touche les phénomènes généraux ou particuliers du monde inorganique; et on sait qu'il en est de même des causes, telles

que la conscience les entend : la physique n'a pas dû moins d'erreurs à la vaine recherche des causes efficientes substantielles qu'à l'antique préoccupation des causes finales. Mais on peut dire que la finalité éclate aux yeux de l'observateur qui s'élève daus les règnes organiques, et cela plus tôt et plus distinctement que la causalité, dont la notion n'arrive à sa clarté véritable qu'en se définissant sous une conscience bien déterminée.

L'étude la plus sommaire des lois de la vie montre l'organisation disposée pour les fonctions, et les fonctions composées les unes pour les autres, et le tout ordonné pour converger à l'existence, à la conservation et au développement, dans telles limites, de divers individus et de diverses espèces. Ce n'est pas à dire que la physiologie doive travailler à la détermination des causes finales sous leur aspect propre et direct : elle cesserait alors d'être une science physique; mais, dans les phénomènes et les lois que la méthode scientifique établit et coordonne, la conscience découvre ces sortes de causes, et se représente cette subordination de certains moyens à certaines fins, sans laquelle il n'y aurait entre l'*ordre* du monde et l'*ordre* qui la constitue elle-même qu'un abîme insondable et une incompréhensible désharmonie. (Voy. *Premier essai*, § XXXIX.)

Les causes finales peuvent s'envisager de deux manières : 1° comme des lois positives et matérielles de faits empiriques, ce que personne n'a clairement essayé jusqu'à ce jour, tout fondamental que cela soit pour l'intelligence philosophique de la nature : sous ce point de vue la donnée des fins est un sujet d'observation; il faut seulement faire abstraction des hypothèses et des sentiments répandus sur l'origine du grand fait de finalité, sur son introduction dans les phénomènes, enfin, sur son essence première; 2° comme des lois *voulues* qu'une certaine conscience antérieure à toutes les autres, une volonté primitive animée d'une intention unique, aurait introduites dans le monde, en posant les éléments de l'ordre qui nous y apparaît : ici se rencontrent des questions à examiner, nullement un principe que l'opinion vulgaire et l'exemple de tant de philosophes nous obligent à confondre avec la considération méthodique du système de moyens et de fins déroulé dans l'organisation et les fonctions des êtres.

Ce système de moyens et de fins est une forme positive, empiriquement donnée, des règnes végétal et animal. C'est particulièrement dans ce dernier que la forme de finalité se témoigne, et sous un mode irrécusable, quand s'y manifestent les instincts et les passions, c'est-à-dire un ordre de

phénomènes dont la nature consiste précisément à poser des fins et à diriger des moyens (V^r ci-dessus § VII).

On peut donner de la forme de finalité des deux règnes cet énoncé général : un ensemble de rapports entre les lois mécaniques, physico-chimiques, organiques enfin, considérées dans leur dispersion, et les fonctions que les êtres individuels accomplissent eux-mêmes pour leur développement, pour leur conservation, pour leurs relations mutuelles, pour leur reproduction spécifique. Qu'on ajoute l'adaptation réciproque des fonctions, fins ou moyens les unes des autres, et la coordination de toutes pour rendre possibles les phénomènes supérieurs de l'animalité, les sensations et les sentiments. Tout cela est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le développer loi par loi et fonction par fonction. Mais songeons que cette harmonie que chacun nomme dans la nature n'est autre chose que l'arrangement constant des faits pour des fins constantes : par exemple, l'existence seule, ensuite le développement, le passage à l'acte des puissances d'un germe quelconque (fait fondamental qui commence la série des autres et renferme la définition de la force physiologique), cette succession de phénomènes implique les fins où ils tendent et sans lesquelles ils seraient inintelligibles, savoir, après

la force organisante l'organe, après l'organe la fonction, avec la fonction les autres fonctions qui complètent l'être, avec l'être enfin les conditions, les circonstances, les milieux où il peut vivre et accomplir ce qu'on appelle sa *destinée* (ou celles des phases de cette destinée qui sont actuellement sensibles).

Des écoles de philosophie ont cru et croient encore pouvoir expliquer, par la simple considération des conditions d'existence, l'harmonie des phénomènes distribués dans le temps et disposés les uns pour les autres. « Si chaque chose qui est » n'avait un milieu et des précédents concordants » avec sa nature, elle n'existerait pas, disent les » adversaires des causes finales. Il n'était donc pas » possible qu'on eût à s'étonner jamais de trouver » les choses désharmoniques. Désharmoniques partiellement, elles le sont souvent à notre sens. » Totalement, elles ne le sauraient être, à moins » de ne pas être. Pourquoi s'étonner davantage de » ce qu'elles réalisent l'harmonie partielle qui est » leur existence même? Quelles qu'aient pu être » les lois de l'organisation, et quelques fonctions » qui aient d'abord été produites, concordantes ou » non, et dues à des causes quelconques, ceux-là » seulement des effets de ces causes ont pu persé-

» vérer qui n'étaient pas incompatibles avec le sur-
» plus des faits établis. Le cosmos est l'ensemble
» nécessaire des productions dont la coexistence
» a été possible. »

Je reproduirai ici sous la forme la plus nette possible les raisons que j'ai opposées ailleurs à ce système des causes quelconques, des natures fortuites et de l'ordre de rencontre.

Il ne s'agit pas de savoir si des forces données, telles quelles, sans but inhérent à leur existence, si la nécessité *aveugle* ou le hasard ont engendré des groupes et des suites de phénomènes concordants et non concordants, possibles, impossibles, éphémères, persistants, desquels il ne resterait devant nous observateurs que ceux que des influences conservatrices protégèrent suffisamment contre des actions destructives. Il ne s'agit pas davantage de rechercher quelle notion claire on peut se former d'une cause efficiente naturelle plutôt que d'une cause finale. Laissons ces spéculations ténébreuses et adressons-nous aux philosophes qui ont su s'en affranchir. Pour eux, qui ne croient point saisir les causes premières, ni même bien savoir ce que c'est au fond qu'une cause dans la nature, ni rendre raison du grand fait de l'univers; pour eux comme pour nous, l'ordre doit être avant tout une donnée, l'harmonie doit être le caractère essentiel

de ce grand fait; et l'accord des phénomènes, où des buts nous semblent poursuivis ou atteints (nous sommes nous-mêmes, nous l'humanité, du nombre de ces buts), l'accord de ces phénomènes en marche avec la conscience qui les suit et les connaît, et dont tout l'exercice est aussi de se proposer des buts, enfin l'existence seule de la personne et des rapports qu'elle suppose, et des rapports qu'elle engendre, les oblige à reconnaître le fait de la finalité comme l'un des fondements d'un *ordre des choses* qu'ils ne nient point.

Quant à cet autre fait, qu'à mon tour je n'entreprendrai pas de nier, et qui d'ailleurs est assez éclatant : que l'harmonie n'est pas complète, que les fins sont imparfaites, partielles, troublées; il témoigne précisément et très-haut combien la finalité régit la conscience et s'imprime dans ses jugements. Le monde extérieur ne répond point à l'idéal qu'elle s'en fait, mais elle-même n'est-elle donc pas du monde? En ne se satisfaisant point des fins qu'elle trouve établies, elle pose plus énergiquement, au sommet de cette nature visible qu'elle domine, cette finalité qu'elle observe affaiblie au-dessous d'elle. Mais pourquoi l'imperfection et les troubles? Pourquoi un monde où le désordre a certainement sa part, même en tenant compte, comme il faut le faire, de ce que le système entier

des fins et de leurs conditions nécessaires nous échappe? Pourquoi une conscience, — c'est celle-là même qui se plaint de ne pas rencontrer hors d'elle cette perfection qu'il est de son essence de poursuivre, — une conscience incapable de se ranger toujours ou rigoureusement sous la loi qu'elle connaît, qu'elle aime, qu'elle veut, qu'elle fait? Nous analyserons plus tard ce qu'il est possible de saisir des éléments et des principes du mal. Quant à présent, constatons que la donnée du mal est le trouble de la donnée du bien, ou des moyens qui tendent à la réaliser. Le mal n'est donc pas la négation du bien, mais il l'implique et il en est la preuve.

Si le fait de finalité est décidément une donnée positive des choses et un mode légitime de l'interprétation de la nature, il nous sera permis, non de scruter son origine première et de déterminer son essence absolue (Vr *Premier essai*, § L), mais au moins de procéder par induction, afin de nous élever, s'il se peut, des parties connues de l'ordre aux parties inconnues, et de découvrir à l'aide des phénomènes passés ou présents leurs fins futures, sans nous départir de la réserve et des précautions voulues par une bonne méthode.

Descendons de ces hautes généralités à d'autres

plus accessibles. La finalité s'impose inévitablement à l'observateur, et la théorie des conditions d'existence s'évanouit à ses yeux quand il porte son attention sur l'ordre des instincts et des passions de l'animalité. Cet ordre est la finalité même. Il ne s'agit point, pour qui le considère, de l'arrangement matériel, mécanique, physique ou même organique qui enchaîne harmoniquement les phénomènes. Il s'agit des sentiments internes qui représentent, produisent, assurent dans chacun des êtres ce même arrangement dont tout le reste des harmonies naturelles n'est que la forme extérieure. Un grand physiologiste a trouvé plus vraisemblable de placer la cause de l'organisation elle-même, que dis-je? celle de l'attraction et des affinités, dans la *sensibilité à son degré le plus faible*, que de ranger la sensibilité sous les lois physiques. En signalant ces forces motrices dont il aperçoit le siége dans la sensibilité, ces forces qui « non-seulement tiennent toutes les parties de la » matière dans une activité continuelle, mais par » l'effet direct de tous les mouvements qu'elles » leur impriment *tendent* à les faire passer par » tous les modes d'arrangement régulier et systématique, depuis le plus grossier jusqu'à celui » de l'organisation la plus savante...» ce philosophe a certainement en vue les instincts qui dirigent

ces forces et en déterminent les tendances (1). Ne parlons pas maintenant de cette vie presque latente et de ces passions obscures, mais progressivement manifestées dans le développement des règnes organiques, ainsi que par l'échelle des êtres soumis à notre investigation; mais prenons les animaux parvenus à un complet développement d'organes, et voyons la finalité travailler dans leurs consciences.

Elle agit d'abord sans réflexion, sans discernement, et d'une manière d'autant plus indubitable pour nous qui jugeons par des effets constants de l'invariable instinct auquel ils sont dûs. Ce monde si vaste des instincts, où nous-mêmes nous plongeons par une grande et indispensable partie des mobiles de nos actes, se compose d'une harmonie de moyens et de fins ordinairement successives et enchaînées, et dont chaque état de conscience témoigne, quelque peu réfléchi que cet état puisse être, dès lors qu'il se détermine pour les poursuivre. Je ne m'obligerai pas ici, non plus que je ne l'ai fait ci-dessus en signalant l'ordre le plus général des fins de la nature, à tracer un tableau familier à toutes les intelligences, quoique trop peu

(1) Cabanis. *Lettre sur les causes premières*, p. 44 et 45 de l'édition originale.

compté par les philosophes : celui des affections ou passions instinctives qui président à la conservation, à la vie active et à la propagation des animaux de toutes les espèces. Les arts innés de la construction et de la chasse, les habitudes singulièrement constantes des individus de chaque race, nous offrent un nombre indéfini d'applications de la loi de finalité sous le mode d'autant de passions invariables qui les dirigent, sans intervention de l'entendement proprement dit. Ce sont là des preuves sensibles d'un ordre vivant des fins. D'ailleurs, quelques exemples communs diront tout et tiendront lieu de l'histoire entière des animaux, partout semblable à elle-même sous ce point de vue, depuis les plus infimes articulés et au-dessous jusqu'aux oiseaux, aux poissons et aux mammifères. C'est le travail *somnambulique* de l'insecte, si bien caractérisé par Cuvier, et dont les cellules de l'abeille sont le cas toujours cité; c'est la passion plus complexe de la poule, que nous voyons éprouver le sentiment précurseur de la maternité, en exprimer les symptômes confus, en préparer les moyens de satisfaction, en poursuivre les fins graduelles, pendant que nul homme de bon sens ne peut croire qu'elle sait par expérience, ou par tradition, ou par raisonnement, qu'elle sera mère, et que tels et tels procédés lui permettront

de le devenir, et tels autres plus tard d'assurer la conservation de sa progéniture.

Or, on ne dira pas ici : l'oiseau ne fait point son nid pour la fin de la génération, il ne couve point pour cette même fin, et si la poule appelle ses poussins longtemps avant leur naissance, elle ne les pressent pourtant point; mais c'est parce que l'oiseau fait son nid, couve ses œufs, élève ses petits, que, de fait, sans intention aucune, les causes de la reproduction posées, la reproduction a lieu. Quiconque n'a pas le malheur de regarder les animaux comme des machines (un malheur ne se réfute pas) sait que, dépourvus de réflexion et de volonté délibérante, mais doués d'imagination, d'affection et de sensibilité, ils ont la conscience informée, sous certaines conditions physiques, par des suites constantes de représentations figurées, impressives, déterminatives de leurs actes. La production de ces sortes de phénomènes réglés et actifs, avec leurs images motrices internes et leurs correspondances extérieures, sans qu'il intervienne aucune combinaison réfléchie et délibérée des moments et des moyens successifs, voilà ce qui établit entre la nature inorganique, où l'esprit de finalité est plus latent, et la nature humaine en laquelle cet esprit atteint la pleine lumière, certains ordres de fins, fonctions enveloppantes des phéno-

mènes, lois véritables dont le caractère n'est pas moins positif que peut l'être celui des fonctions organiques elles-mêmes.

A mesure qu'on s'élève dans le règne animal, on voit la finalité, guide des instincts, conserver toute sa force, mais en même temps les passions se mouvoir dans un champ plus large, et la spontanéité projeter des actes moins étroitement déterminés, comme si la réflexion allait naître et que, avant l'apparition de la liberté, qui peut faire et défaire des fins, celles-ci dûssent en quelque sorte se relâcher et cesser d'être des prescriptions aussi invariables. Quand on passe à l'homme, on assiste à un dédoublement de l'ordre des fins. Les unes persistent dans toute l'énergie de leur préordination naturelle : elles président à des classes entières d'actes instinctifs et qui restent toujours tels; sans elles, il est manifeste que la conservation des individus et la permanence de l'espèce seraient plus que douteuses, car la liberté venant à s'appliquer sans réserve aux conditions essentielles de l'existence, et à les poser ou supprimer sans obstacle, au milieu de l'ignorance où nous sommes d'ailleurs de tant de choses indispensables, cette existence même se trouverait gravement compromise. Les autres, les fins nouvelles et variables, se présentent sous une pleine illumination de la conscience

qui se les propose et en ordonne les moyens. Le bien (le bien moral) et le beau sont leurs formes. La liberté les démêle, les compare, les unit, les oppose, en tenant compte de celles qui, provenues de l'instinct, se rangent en partie dans le domaine des volitions. Un choix est fait entre elles, une ordination se produit que la nature ne prescrivait point au nombre de ses lois, et l'homme, trouvant en partie sa destinée faite, en partie aussi se fait sa destinée.

Les arguments précédents contre le système des *conditions d'existence* sont énoncés de manière à viser plus particulièrement cette école qui rapporte les actes dans lesquels se trahit la loi de finalité chez les animaux à des associations établies par l'expérience individuelle, à l'éducation des sens, à la formation des habitudes. Aujourd'hui, grâce aux doctrines de M. Darwin et de M. H. Spencer, on tend à agrandir le champ de l'expérience organisatrice des instincts, on répartit, pour ainsi dire, les faits d'origine sur la série indéfinie des générations, des races mêmes et des espèces qu'on suppose successives, et c'est l'hérédité qui a charge de répondre à tout en nous amenant tout constitués les phénomènes qu'il s'agit d'expliquer. Mais il est facile de voir que cette ressource, bonne peut-être pour lever les difficultés psychologiques

de l'ancien empirisme, à vues étroites et courtes, ne peut au contraire qu'aggraver la position du philosophe qui voudrait persister à nier la présence de la loi de finalité dans la nature. En effet la continuité divise les phénomènes et ne les supprime pas. Les *éléments*, si petits qu'on les veuille, doivent être de la nature des *grandeurs* qu'ils composent à la fin. L'impossibilité de rendre compte des déterminations des animaux, sans impliquer en eux des affections qui elles-mêmes impliquent des fins, se retrouve à tous les stages et à tous les degrés qu'on peut imaginer de la constitution progressive de l'animal physique et mental. Et de plus la finalité apparaît alors dans un domaine nouveau, aussi vaste que la nature : je veux dire dans l'existence et la marche graduelle d'une génération d'êtres de plus en plus élevés, fins et moyens les uns des autres et tous héritiers d'un passé immense qui est le moyen dont ils sont les fins.

La loi de la finalité, reconnue dans l'être individuel, peut s'énoncer rigoureusement l'*existence d'une destinée* de cet être ; car qu'est-ce que la destinée sinon la fin que nous poursuivons spontanément en vertu d'un ordre établi dans la nature? Cela posé, ce que nous apercevons de cette des-

tinée des êtres individuels dans les règnes organiques (principalement dans le règne animal) nous offre deux parts bien tranchées : l'une regarde l'individu une fois produit, quel qu'il soit, sa conservation et son développement entre les limites de la naissance et de la mort, tout autant que les fins qu'il appète se trouvent compatibles avec les fins analogues des autres êtres, et ne viennent pas traverser l'irrésistible cours de quelques lois plus générales. L'autre part de la destinée comprend la propagation des individus, les uns moyennant les autres, et le maintien des espèces. Il est clair que cette dernière fin suppose en partie les fins individuelles, mais en se les subordonnant, et seulement jusqu'au point précis où l'individu a vaqué dans une certaine mesure à ses fonctions génératives.

C'est ici le lieu de formuler dans les termes les plus universels possibles la question qui est l'objet principal de ce chapitre : *Peut-on tirer une induction légitime, de la destinée connue et partielle de certains êtres individuels, à une destinée générale et indéfiniment prolongée de ces mêmes êtres?* La légitimité dont je parle est une légitimité morale et pratique, la seule que nous puissions et devions reconnaître ici, selon notre théorie de la certitude. Quant à la destinée générale que j'envi-

sage, elle aurait, pour mériter ce nom, ce caractère d'étendre les fins propres des individus au-delà des phénomènes actuellement sensibles, au-delà de la mort, qui semble les terminer en décomposant les formes individuelles elles-mêmes. Alors certains individus futurs, composés par des lois maintenant inconnues et dont l'application même nous échappe, produits sous des conditions d'espace et de temps que nous ignorons, présenteraient à l'observateur possible une série de fonctions constituantes, qui seraient la suite et le développement des fonctions jadis observées dans les individus détruits.

Contre toute induction de ce genre s'inscrit d'abord un préjugé puissant, l'adage si souvent répété : « La Nature crée les individus, comme » tels, pour les anéantir; elle prodigue les germes » afin que de nouveaux individus tout pareils, » échappant aux causes destructives, en suscitent » d'autres à leur tour avant de disparaître; ses » *préférences*, ses fins, l'objet de sa *préoccupation* » unique sont les espèces, la perpétuité des es- » pèces. » Mais qui nous prouve que les espèces sont perpétuelles et non pas simplement longèves? La terre en a vu périr. Nous en avons sous les yeux qui tendent à les suivre. Notre globe a subi des révolutions qui furent en même temps des

phases de production et de destruction de nombreuses famillês d'êtres. Une induction, cette fois très-probable, on ne le contestera pas, doit nous porter à penser qne les espèces actuelles auront leur jour de mourir; et il n'importe guère ici que ce jour soit éloigné ou prochain. Avouons donc que si la Nature ne prend nul souci des individus, elle paraît ne point porter aux espèces mêmes un intérêt suffisant. Ou, si le principe de finalité, qui nous tient à cœur plus que bien des philosophes n'en conviennent, engage à croire que les espèces ne sont pas sacrifiées dans le plan définitif de l'univers, dans son ordre le plus profond, reconnaissons aussi qu'une certaine perpétuité des individus n'y messièrait pas.

A cette hauteur prétendue où certain panthéisme veut que notre esprit s'élève dans le mépris de l'individu, phénomène transitoire, et jusque de l'espèce, manifestation partielle, variable, emportée dans le flux éternel de la grande Vie, que reste-t-il qui puisse être un digne objet du sentiment de l'homme et un point fixe pour sa pensée? La Maïa brahmanique fit le désespoir des bouddhistes qui embrassèrent le néant pour leur délivrance. Spinoza a beau spéculer, son système achevé le dément : à la dernière page, le monde s'évanouit, il ne reste debout dans la réalité que

le contemplateur solitaire, cet individu, cette personne qui a tant travaillé à se supprimer? C'est bien là l'esprit de l'*Éthique!* Voulons-nous sérieusement que la fin unique, comme l'unique cause, l'unique essence des phénomènes, soit la Vie elle-même, l'Universalité, le Tout dans lequel nulle partie n'est pour elle-même ni capable de quelque permanence, et nul individu ne se sauve? Alors ma conscience préfère cet individu misérable, accourci et sacrifié qu'il est, elle le préfère lui et ses compagnons d'infortune, non-seulement ceux qui se bercent du songe du long avenir, mais les plus infimes, les plus bornés d'entre eux, à toute la fantasmagorie de l'infini éternel Protée. Elle juge le pauvre éphémère une fin plus noble du travail des forces de l'univers que n'est l'entier étalage d'une puissance obligée sans cesse de détruire ses œuvres. Elle aurait pitié du Dieu voué à l'entreprise de Sisyphe, si ce Dieu savait ce qu'il fait; mais ne pouvant exiger des œuvres constantes et durables de celui qui est l'inconstance et l'inconsistance même, et qui d'ailleurs s'ignore, elle regrette que *les choses* soient telles que la permanence d'aucune ne soit possible. Elle s'étonne enfin de se trouver elle-même avec ce regret, avec ce désir, armée de cette protestation, au sein des choses dont elle est une étrange et contradictoire partie.

Nous avons fait voir, en tentant l'application des catégories de la connaissance à la notion la plus générale du monde, que ni la cause première, ni la nature totale, ni la fin dernière des phénomènes n'avaient rien d'intelligible pour nous. Ce n'est donc pas dans cet indéfinissable tout, pour lui-même, en son éternité et son infinité, que nous pouvons chercher satisfaction à la loi de finalité que nous envisageons dans la nature. Le panthéisme ainsi rejeté, nous ne saurions placer les fins que dans les individus ou les espèces. Mais de même que nous devons penser alors que le monde est *pour* les espèces, et non les espèces *pour* le monde, de même et pour la même raison, c'est-à-dire pour rencontrer des fins que la conscience juge acceptables et satisfaisantes, nous devons penser que les espèces sont *pour* les individus et non les individus *pour* les espèces. En un mot, les individus seuls sont *pour* eux-mêmes, en même temps qu'ils sont *pour* d'autres individus. En eux seuls la finalité prend un sens positif, en celui-là surtout qui est l'unique type intelligible de la cause et de la fin, la personne, l'homme. C'est l'homme qui, trouvant la finalité en lui, s'en saisit comme d'une forme du monde, et la projette au delà même des êtres voisins de lui, qui sont les individus organisés, doués de sensibilité, visiblement animés

de passions et capables d'actes intentionnels.

Si nous supposons l'individu donné pour l'espèce, celle-ci pour le genre, et tous les genres possibles pour le tout, nous allons nous perdre dans l'infinité de la substance où tout s'évanouit. Si, au contraire, nous établissant au milieu des relations effectives et finies, sans entreprendre de fixer les extrêmes ni de former la somme, nous nous bornons à supputer les fins qui semblent impliquées dans les rapports connus, nous disons que les lois de l'univers tendent à constituer des êtres individuels et à les conserver; et nous croyons par une induction dès lors légitime, due aux forces morales de la conscience, que ces êtres sont temporairement et sensiblement effacés à certains points de leurs carrières, parce qu'ils font partie de fonctions plus vastes, mais également individuelles, dont le cours se soustrait à nos moyens actuels d'observation.

Il est vrai que le panthéisme sous sa forme la plus récente se rapproche de ce langage. Le but de la nature, il en convient quelquefois, est de produire des individus de plus en plus parfaits. Il en convient, mais en même temps il répugne toujours à supposer entre les individus, appartenant aux phases successives, des liens soutenus propres à la conservation de l'individualité. Il

veut bien que le monde existe pour les individus, et il déracine le principe d'individuation dans le monde. Il parle de progrès, et il imagine un avenir qui exige le sacrifice de tout ce qui avait du prix dans le passé. Puis cet avenir, à son tour devenant passé, il le sacrifie de même, et les sacrifices n'ont point de fin. Ce progrès, chimérique au fond, et qui ne profite à rien de réel, si ce n'est que la réalité ne possède jamais qu'un moment de l'infinie durée; ce progrès qu'on fait luire à mes yeux, qu'on ose me promettre comme s'il pouvait m'intéresser, est le produit d'une hypocrisie que le panthéisme ancien ne connaissait pas. Qu'importe que le mieux vienne, si le mieux doit périr comme a péri le bien, pour faire place à un mieux supérieur qui n'aura pas la vertu de durer davantage? Consolerons-nous Sisyphe en lui promettant de l'anéantir, ensuite de lui donner des successeurs capables d'élever son rocher de plus en plus haut sur la pente fatale? son rocher qui retombera toujours? des successeurs qui s'anéantiront toujours et seront toujours remplacés? Mais la montagne est infinie! mais dans cet infini le rocher s'élève, s'élève! Oui, le rocher retombe toujours. Ce rocher, c'est la vie individuelle; si haut qu'elle monte, tout n'est-il pas perdu dès qu'elle redescend aussi bas que si elle n'eût jamais quitté son néant?

Ainsi nous ne saurions apercevoir un digne idéal de la destinée, dans ce leurre infini jeté à des êtres tous et totalement périssables (ce qu'il leur serait permis de laisser d'eux-mêmes ou de leurs œuvres n'étant rien, quand ne persévèrent ni l'individualité ni la conscience). Nous refusons de reconnaître un monde ordonné pour de véritables fins, dans ce jeu gigantesque et misérable où nul acteur ne joue pour lui-même et dont les faux gagnants perdent leurs gains et leurs mises, tous obligés de quitter à leur tour la partie infiniment prolongée. Il faut se décider hardiment au grand sacrifice de tout ce qu'appelle la conscience : déclarer l'individualité une vaine apparence, une illusion pure, embrasser l'unité et la fatalité du tout, si tant est que l'on pense en avoir quelque idée adéquate; c'est le panthéisme des religions et des philosophies, une chimère du moins consacrée, puissante par les efforts de tant de grandes âmes qui y aspirèrent. Ou, si l'on croit aux êtres individuels et au progrès, qui n'a de sens qu'en eux et que par eux, il faut croire aussi à la perpétuité des individus, sans lesquels les espèces ne sont rien, et à la perpétuité des espèces, sans lesquelles le monde se perd dans le vague de l'être : il faut placer la finalité du monde dans la production d'individus de plus en plus parfaits, mais donnés pour

eux-mêmes aussi bien que pour autrui, mais persistants, mais croissants dans leur individualité même comme dans la multitude de leurs rapports, à travers les phases et les formes diverses que leur impose la loi de leur développement dans l'espace et dans le temps.

XXI

EXAMEN DES THÈSES DE LA RAISON PRATIQUE DE KANT.

Les considérations téléologiques présentées ci-dessus pèchent par excès de généralité sans doute. Je les préciserai en passant du point de vue de la nature et des fins les plus universelles au point de vue propre de l'homme et des fins de la conscience. Des deux grands principes qui gouvernent, ai-je dit, toute la critique de la raison pratique ou morale, la finalité, la liberté, après avoir déduit les conséquences majeures du premier, j'aborderai celles du second. J'aurai enfin (dans la mesure de ce qu'on doit exiger de moi) à rendre compte de la probabilité, de la possibilité tout au moins d'un ordre physique, apte à la conservation indéfinie des êtres individuels et au déroulement de

leurs destinées. Mais avant de continuer cette exposition, il est à propos de formuler un jugement motivé sur une œuvre philosophique analogue à celle que j'entreprends. Je veux parler de la *Critique de la raison pratique* de Kant, c'est-à-dire d'une conception capitale, unique, entièrement méconnue aujourd'hui, et de tous, à cause de la méprise étrange où son auteur est tombé dans la poursuite d'une pensée en elle-même forte et profonde. Lorsque des préjugés invétérés réclament une condamnation en bloc, et que le prétexte de la porter se trouve si aisément, tout est dit, les générations pensantes se suivent et se répètent; nul ne s'arrête plus à démêler le génie et l'erreur, la vérité et la faute : c'est Colomb naufragé dans son premier voyage, à quelques lieues des côtes du Nouveau-Monde, atteint et convaincu d'avoir cru mener ses compagnons aux Indes orientales de Rubruquis et de Marco Polo! Assistons donc à ce grand naufrage; cherchons ensuite le vrai Nouveau-Monde.

Kant a donné cet énoncé si beau et si connu de la loi morale :

« Agis de telle manière que la maxime actuelle de ta volonté puisse être (*aliàs* que tu puisses vouloir qu'elle soit) toujours et en même temps le principe d'une législation universelle. »

Je ne dois pas discuter ici les fondements de la morale comme science, mais il est indispensable que je signale l'erreur commise par Kant touchant la nature de sa propre formule, parce que cette erreur est un point de départ de tout ce que sa *critique de la raison pratique* renferme à la fois de chimérique et de trop conforme aux doctrines ontologiques dont il semblait que sa *critique de la raison pure* eût affranchi la philosophie.

Kant attribue à la formule de la loi morale une valeur et en quelque sorte une existence de *forme* pure, indépendante de tout objet proposé à la volonté, de toute *matière* empruntée à l'expérience. Cette abstraction est permise si on l'avoue pour telle, mais il n'est pas possible d'admettre que la volonté se détermine jamais sans objet particulier, ni que, en appliquant la loi abstraite, la conscience puisse n'être pas touchée d'autre chose encore que de cette loi même. L'objet particulier apporte, dans la détermination la plus purement morale, d'inévitables éléments passionnels, un sentiment du bien, eu égard au but et aux conséquences attendues de l'acte, et non pas seulement eu égard à l'accomplissement du devoir. Et ce qui touche la conscience, outre la loi qui est prescrite, c'est que l'application de la loi profitera à des êtres auxquels elle n'est point indifférente. Sans doute, il y a des

cas où la loi morale oblige l'agent à nuire à de tels êtres, et à ceux mêmes qui lui sont le plus chers (à leur nuire selon nous, et autant que s'étend la portée de notre jugement qui s'arrête aux premières fins); mais alors elle ne conserve sa vertu impérative pour nous que grâce à la conviction où nous sommes que l'intérêt général, attaché à sa teneur sans réserve et à sa rigide application, l'emporte sur l'intérêt particulier, qu'elle nous commande de mépriser. Et en effet si ce n'étaient la rareté d'une forte conviction de ce genre parmi les hommes, et la rareté correspondante des sentiments, des passions d'objet universel ou lointain qui peuvent s'y joindre (et que l'on qualifie si habituellement de fanatisme), on ne verrait pas la loi morale presque toujours violée quand elle se trouve en opposition avec les bons sentiments de la nature humaine.

La faiblesse de cette tentative de Kant pour donner à sa formule une valeur si radicalement abstraite ressort clairement de la formule elle-même. On a le droit de lui demander comment et pourquoi la conscience *ne peut pas vouloir* que certaines maximes de conduite deviennent des principes de législation universelle, ou comment et pourquoi ces maximes ne *peuvent pas être* ces principes, au jugement de la conscience, ce qui revient au même.

Le philosophe ne saurait se plaindre que la question porte sur un fait primitif et inabordable, car chacun peut y répondre aussitôt, et d'une manière uniforme, en remarquant que la conscience capable de vouloir généraliser le mal, et l'ériger en législation universelle, devrait de deux choses l'une, ou n'avoir pas la moindre notion des conditions nécessaires du maintien de la société humaine et de l'existence même des êtres, ou viser sciemment à la destruction de l'univers. Dans le premier cas, l'idiotisme est supposé à ce degré où la conscience n'existe plus, et cependant on la suppose, en parlant pour elle de généraliser et de légiférer. Dans le second cas, la parfaite scélératesse ne trouverait point un obstacle dans une loi abstraite que précisément elle ne connaîtrait pas, puisque de sa nature elle *pourrait vouloir* ce que, selon Kant, on *ne peut pas vouloir*. Il faut donc avouer que le sentiment moral, la passion du bien, l'amour des êtres sont des éléments de la loi et des conditions de sa représentation.

Nous repousserons en même temps le paradoxe que Kant énonce encore de cette manière : « La notion du bien et du mal n'est le fondement de la loi morale qu'en apparence ; elle n'est pas déterminée avant elle ; au contraire, sa détermination en procède. » La loi morale ne peut être comprise

ni définie sans la notion du bien et du mal, nous venons de le prouver par l'énoncé même de Kant. Mais la notion du bien et du mal n'atteint son universalité et sa pureté que lorsque la loi morale est conçue de manière à produire une formule abstraite, voilà ce qu'on doit accorder. Que la morale soit donc universelle ; désintéressée autant que cette universalité l'exige ; c'est assez pour que nul ne puisse l'accuser justement d'être tout empirique, ou de réduire le bien à ce qu'on nomme vulgairement l'*utile*. Mais si elle prétend s'établir dans l'*apriori* pur, sans éléments tirés de l'expérience, et des impressions du sujet sensible, elle se rend étrangère à la *raison pratique* dont elle veut être l'interprète ; elle ouvre dans la science une entrée aux chimères, inutilement bannies de la *raison pure*.

J'aurais pu m'en référer, sur cet important sujet, à ce que j'ai établi touchant l'indissolubilité des grandes fonctions humaines et l'essence complexe de la certitude, mais j'ai préféré me tenir plus près de la pensée et des formes du philosophe, dont il faut bien connaître la méthode pour se faire une idée de la correction radicale qu'elle exige. Nous allons voir maintenant l'erreur et ses conséquences s'éclairer mutellement.

La première de toutes concerne la liberté qui,

grâce à l'*apriori* absolu, au rationnel pur, à l'intelligible sans mélange, va servir à Kant à créer des *êtres en soi*, des *noumènes.*

Il remarque d'abord, et avec raison, que la loi morale implique la liberté. Mais comment développe-t-il cette vérité? La loi morale étant pour lui pure, absolue, sans condition quelconque d'objet ou de matière, la volonté libre qui s'y applique est à son tour *liberté absolue, entièrement indépendante des phénomènes*, ce qui est très-logique; et une telle volonté implique à son tour une loi morale inconditionnée, puisqu'elle ne peut se déterminer par rien qui soit du domaine de l'expérience. Enfin cette liberté impossible, sans appui dans les phénomènes, où la placer? Dans un *être en soi*, dans un *noumène*, *cause intelligible* donnée dans un monde purement intelligible comme elle, où elle a sa *réalité objective.* Ainsi se trouvent rétablies les *notions vides dont on ne saurait en aucune manière déterminer la nature*, c'est Kant qui parle, et cela au moment même où il opère ce rétablissement. Mais nous ferons de cette idée, dit-il, un usage purement pratique. Il est bien bizarre qu'un usage pratique puisse être fait d'une notion vide! On croira plus vraisemblablement que la notion vide compromet ou falsifie l'usage pratique de quelque vérité plus

réellement *intelligible* dont elle usurpe la place.

C'est un spectacle curieux et instructif que celui d'une philosophie qui, après avoir chassé de la théorie les abstractions entifiées et tout ce qui n'est point phénomène, se trouble et recule en face d'elle-même, au point de ramener ces mêmes abstractions comme fondements de la pratique, et de surpasser, dans cette nouvelle carrière, les doctrines les plus détachées de l'expérience. L'être en soi ne pouvant revenir de lui-même, là loi en soi lui fraie le chemin. L'abstraction ontologique rentre à la suite de la loi morale érigée en abstraction logique. Tel est le pouvoir de la tradition jusque sur les plus fermes génies !

On pensera peut-être que l'erreur de Kant a dû trouver une sorte de compensation dans la plénitude et l'énergie de la notion qu'il se formait de la liberté. Loin de là; les fautes sont rarement utiles; la liberté, envisagée dans un être en soi qui a ses lois propres, hors de l'expérience, séparée des phénomènes intellectuels et moraux dont la possibilité ambiguë constitue tout ce que nous savons d'elle, devient une chimère aussi et va s'évanouir. La volonté, dira Kant, dès qu'elle est indépendante de toutes causes étrangères, doit être une causalité *agissant par des lois immuables*, mais d'espèce particulière, car *autrement*

une volonté libre serait quelque chose de chimérique. C'est admettre le principe de la raison suffisante, et nier la liberté en la posant. Ailleurs et partout, il reconnaîtra les phénomènes dans le temps comme soumis sans restriction à la causalité nécessaire, en sorte que la liberté n'étant possible que dans l'être *comme chose en soi* sera ce qu'est cette chose, une notion vide; et, tenu de rendre compte de la nature d'un acte de volonté, nécessaire d'une part quant à l'être phénoménal, d'autre part, libre quant à l'être noumène, il s'embarrassera dans une explication impénétrable (ce qui lui arrive dans certaines circonstances). Enfin il voudra, comme tant d'autres, résoudre la contradiction théologique entre la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, et, pour y parvenir, il affirmera que Dieu n'est pour rien dans les phénomènes, que Dieu n'a fait que les noumènes, lesquels non plus que lui n'existent dans le temps, et qu'ainsi Dieu ne saurait entrer dans le monde phénoménal pour y rendre la liberté impossible. Cette théorie nous donne le choix entre la négation des phénomènes comme illusoires, comme étrangers à la véritable réalité dont le siége est en Dieu et dans ses noumènes, et la négation de Dieu et des noumènes, comme notions vides ou connaissances inconnaissables. Ce cruel dilemme,

où se débat toute théologie, n'a pas même le mérite de tirer d'embarras le philosophe qui s'y jette par mégarde, car il nous a dit que la liberté appartenait à l'être comme en soi, et alors il ne doit pas maintenant la reléguer parmi les phénomènes pour la soustraire à l'action de Dieu. Ou, si la liberté est dans l'être phénoménal, par sa manifestation, par tous ses actes possibles, comment lui attribuer une indépendance absolue de tout objet et de tous éléments empiriques?

Voilà donc un exemple de plus, et des plus étranges, du vertige qui s'empare de toutes les têtes philosophiques à l'aspect du problème de la liberté. La raison en est que l'existence d'une liberté dans une substance est un assemblage de mots sans signification raisonnable. Mais que la substance soit abandonnée, tout change de face : on comprend alors la liberté comme l'existence même.

Suivons Kant dans son essai de solution définitive des deux autres grands problèmes : l'immortalité, la divinité.

Rappelons d'abord que l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, tout autrement ferme et net sur la notion de la liberté quand il la pose pratiquement que lorsqu'il s'efforce de lui trouver

un sujet surnaturel, a déclaré positive et agissant sur le monde sensible cette liberté dont la possibilité seule avait dû être accordée par la raison théorique. Il a fait cette déclaration au nom de la loi morale, et il a écrit d'ailleurs ces quelques mots profonds, qui éclaircissent mieux la question que ne peut le faire un appel à la pure intelligible essence : « Les lois qui obligeraient un être réellement libre ont la même autorité sur un être qui ne peut agir qu'en se supposant tel,... et celui qui ne peut agir que sous l'idée de la liberté est par là même libre au point de vue pratique. »

La liberté posée, Kant établit quelques principes et définitions, aussi généralement admissibles pour le fond que nettement formulés.

Le *souverain bien*, c'est-à-dire le bien total ou accompli de l'homme, objet de la raison pratique, et en définitive de toute la philosophie, est l'union du bonheur et de la vertu ;

Du bonheur, c'est-à-dire de cet état de l'être raisonnable, dans lequel toutes choses se disposent conformément à ses désirs et à sa volonté, dans son existence tout entière ;

De la vertu, c'est-à-dire d'une tendance constante et d'un progrès continuel vers la parfaite conformité de la volonté avec la loi morale.

La vertu étant, de fait, une condition nécessaire

du bonheur serait, à cet égard, identique avec le souverain bien; mais le bonheur lui-même, objet d'une appétition constante de tous les êtres qui se proposent des fins, est une matière essentielle du bien.

Mais comment l'union du bonheur et de la vertu est-elle possible? se demande le moraliste. Ces deux éléments sont spécifiquement différents; et la vertu ne résulte pas du bonheur, lequel, en lui-même, ne nous offre point de caractère moral, ni le bonheur n'est une suite de la vertu dans l'ordre de l'expérience présente.

Mais cette dernière proposition n'étant connue pour vraie qu'actuellement, immédiatement, l'antinomie peut être résolue, dit Kant, par la supposition que le bonheur serait la conséquence de la vertu, postérieurement et médiatement, et cela *dans l'hypothèse de l'existence d'un auteur intelligible de la nature*. Le souverain bien serait alors la vertu, cause du souverain bien *dans un ordre de choses différent du monde sensible et phénoménal*.

C'est ici que reparaissent les êtres en soi, les hypothèses dont la science a rejeté l'objet comme inconnaissable, hypothèses plus qu'inutiles à la science par conséquent, et inutiles encore au but de la raison pratique, ainsi qu'on va le voir.

La conscience qui reconnaît, sans sortir de l'expérience possible, mais par une simple généralisation des phénomènes, l'existence d'un ordre, d'une loi constante qui dispose dans le temps les fins et les moyens des êtres, ne peut-elle, sous les mêmes conditions, se porter à l'hypothèse d'une loi naturelle qni garantisse aussi les fins propres des êtres raisonnables? Ajouter à la supposition d'un lien médiat entre la vertu et le bonheur, l'hypothèse d'un *auteur intelligible de la nature*, n'est-ce pas dépasser le but qu'on se propose, quand il n'y a rien d'impossible (nous le prouverons) à envisager ce lien médiat comme naturel aussi et comme vérifiable dans un ordre d'expériences futures. N'est-ce pas compromettre la vérité qu'on veut atteindre (le fait même l'a prouvé), que de la transporter dans ce règne *intelligible* où la spéculation n'a jamais placé que choses incompréhensibles et lois dont les éléments échappent à l'entendement? Enfin, s'il n'est pas démontré, — et il ne l'est pas, et la possibilité contraire peut l'être, — que le lien du bonheur et de la vertu, garant du souverain bien, est inconcevable *dans le monde sensible et phénoménal*, étendu autant qu'il le faut dans l'ordre latent et dans l'ordre futur de l'expérience possible, le moraliste qui nous leurre d'un *ordre de choses différent* ne

va-t-il pas perdre la morale dans les chimères d'une métaphysique dont lui-même nous apprit jadis à reconnaître la vacuité?

Kant raisonne encore ainsi, et le vice de quelques parties du sorite ne nous empêchera pas d'en reconnaître la force et la justesse, après correction :

La pleine conformité des sentiments de l'être raisonnable avec la loi morale est une condition du souverain bien; cette perfection est un idéal, la *sainteté*, que nul de ces êtres n'atteint dans le monde sensible; elle ne saurait donc se réaliser que par le progrès indéfini de l'agent; ce progrès n'est lui-même possible que par la continuation personnellement identique du même être raisonnable; donc le souverain bien ne peut se réaliser pratiquement que dans la supposition de l'*immortalité de l'âme*, qui est ainsi une hypothèse nécessaire de la raison pratique.

La correction est facile; pour que Kant ne l'aperçut pas le premier, lui qui unissait au plus solide rationalisme, un sentiment plus profond qu'aucun de ses devanciers des conditions empiriques de la connaissance, il ne fallait pas moins que l'accumulation des préjugés psycho-théologiques de tant de siècles, pendant lesquels la négation aveugle avait seule répondu à l'affirmation

éblouie. Remarquons donc que la conformité des sentiments de l'être raisonnable avec la loi morale n'est point impossible dans le *monde sensible* en général, mais que le monde sensible où elle ne se rencontre point est plutôt le *monde actuellement senti*, cette minime portion de l'ordre phénoménal, où il nous est donné d'étendre présentement nos perceptions. Et ajoutons : l'*immortalité de l'âme*, condition nécessaire de la raison pratique, n'a rien de commun avec l'*âme*, essence purement intelligible et en soi des métaphysiciens, rien, que par l'effet d'une hypothèse arbitraire, bizarre, grossière à sa façon, des abstracteurs de substances. Il faut se représenter l'immortalité comme donnée par le développement des phénomènes, sous des lois générales aujourd'hui inconnues. Et quoi qu'il en soit de l'hypothèse physique, dont je m'attacherai bientôt à éclaircir la nature, l'immortalité, à laquelle concluent nos prémisses morales, doit d'abord s'énoncer de la manière la plus large. Or la formule sera générale et à la fois très-nette, sans impliquer une vaine ontologie, quand elle exprimera le fait même que Kant a bien su définir, et ce fait seul : la *continuation personnellement identique du même être raisonnable.*

La démonstration pratique de l'*existence de Dieu*, telle que la conçoit Kant, tombe devant une

objection toute semblable, et est aussi de nature à se transformer par une semblable généralisation. Exposons-là brièvement :

La félicité d'un être raisonnable suppose l'harmonie de la nature avec le principe de la volonté de cet être et avec la totalité de ses fins : cette harmonie, dont la raison pratique impose la nécessité, ne résulte pas de la loi morale, qui n'a nul égard à nos désirs ni à la nature, et n'est point la cause de celle-ci ; pour la rendre possible, il faut donc la supposer garantie par une cause de l'univers distincte de la nature ; cette cause suprême doit donc être conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi et à la moralité même ; elle doit donc avoir intelligence et volonté. Elle doit être Dieu, auteur intelligent de la nature, bien souverain et primitif qui seul rend possible le souverain bien dérivé ou meilleur des mondes. L'existence de Dieu, dont la raison théorique n'admettait que la possibilité, est enfin un postulat nécessaire de la raison pratique, c'est-à-dire l'objet d'une foi nécessaire, mais d'une foi rationnelle pure.

L'emploi de la cause transcendante et hypermétaphysique, la machine de la création, si hétérogène à l'entendement, viennent s'ajouter à la supposition des êtres surnaturels et non sensibles, pour rendre cette argumentation peu fondée en

raison. J'admets l'harmonie de la nature avec les fins des êtres, et avec la loi morale, qui pose la plus essentielle de toutes pour les êtres raisonnables. Cela fait, que peut exiger de plus la raison pratique? Mais l'expérience, dira-t-on, semble contredire cette harmonie. Si elle la contredit en effet, et sans retour, si nous le croyons ainsi, il n'est point d'hypothèse qui puisse nous sauver sans détruire cette nature ennemie. Mais voulons-nous suivre Kant jusqu'à établir, sur la réelle inanité des êtres naturels, des lois naturelles et de tout ce qui existe *dans le temps*, le règne des essences intelligibles et morales (1)? Il ne faudrait pas moins que cela pour échapper à la nature. Si, au contraire, je m'explique hypothétiquement la désharmonie comme transitoire, et comme allant elle-même à une fin harmonique en vertu de lois qui règlent les phases latentes ou futures du développement des êtres, et dont les effets profonds ou éloignés m'échappent, quoique naturels aussi, que

(1) C'est là qu'il se voit amené, pour trouver dans la *critique de la raison pure* une *solution des antinomies*, sans laquelle il ne serait plus permis à la *critique de la raison pratique* de rétablir pour son usage des notions définitivement contradictoires. — Voyez ci-dessus (à la suite du § XV) les explications dans lesquelles je suis entré au sujet de la contradiction qu'on a coutume de relever entre les deux *Critiques*, mais en la plaçant ordinairement où elle n'est pas, et lui attribuant le caractère d'un pur sophisme que le plus pauvre logicien saurait éviter.

puis-je espérer de plus de la raison pour autoriser ma croyance en une destinée bienheureuse des êtres moraux et en l'accord de leurs lois propres avec les autres lois de l'univers? Il y a deux méthodes qui étendent (je ne dis pas qui certifient) cette foi vraiment rationnelle : l'une que les religions trouvent sans peine quand elles embrassent des dogmes anthropomorphiques francs et avoués, nets de toute théologie quintessenciée par où la critique puisse les prendre; cette méthode est irréprochable dans sa sphère, mais peu à l'usage des philosophes, et les hiérophantes ont montré ne savoir pas mieux s'en contenter; l'autre, qui flotte entre l'anthropomorphisme honteux et la prétendue science surnaturelle et surintelligible la plus abstruse. Celle-ci, dans la métaphysique enflée de contradictions où elle s'engage, n'offre ni à la raison des vérités de raison, ni à la foi passionnée des objets que l'imagination atteigne et que l'amour adore.

Pressé de faire table rase pour l'apparition de la cause en soi, Kant va beaucoup plus loin qu'il n'est permis, en supposant que l'harmonie de la nature et de la loi morale ne peut résulter ni de l'une ni de l'autre de ces données. Et d'abord, pourquoi pas de toutes deux ensemble? Pourquoi diviser ainsi, et chercher une cause, un effet, là

où il s'agit d'une loi, d'une concordance entre deux ordres différents de phénomènes? Est-il donc nécessaire de connaître l'origine d'une loi pour penser que cette loi existe? Or il s'agit ici d'une origine première, et nulle de ce genre n'est connue ni connaissable. Consentons cependant à séparer la nature et la loi morale, considérons-les comme causes mutuelles, mais dans le monde de l'expérience. Nous dirons alors : il n'est point évident que la nature ne tend pas de son côté à produire l'harmonie. En effet, la loi morale ne peut après tout s'observer que dans le règne de la nature, puisque la conscience n'existe que sous des conditions de temps, d'espace et de qualités ou forces physiques et organiques; si donc l'apparition même de la loi morale est harmonique avec la nature, il ne faudrait pas s'étonner davantage que la satisfaction finale de cette loi fût une suite de cette harmonie prolongée à travers les phénomènes possibles. Réciproquement, il n'est pas juste d'affirmer avec Kant que la loi morale n'a nul rapport à nos désirs ni à la nature dont elle n'est pas cause. Elle a, au contraire, une relation étroite avec nos désirs, à cause de l'ensemble des sentiments moraux et des affections nobles qui l'accompagnent, et sans lesquels elle ne serait qu'une lettre morte que nul homme n'aurait lue et que nul moraliste

n'étudierait. Dans son opposition à certaines de nos passions, elle en suppose d'autres et implique le principe de toutes. Il n'y a point de loi morale sans la conscience d'une fin, point de fin sans la pensée du bien, point de bien sans une passion qui l'appète, point de passion sans des effets produits dans la nature. La loi morale est vraiment cause partielle de la nature dans l'ordre de l'expérience : observée ou violée, elle la modifie en donnant naissance à des faits sans nombre on ne peut plus matériels, et qui changent la face de la terre et des sociétés humaines. Elle la modifie encore dans l'agent, par les changements que les organes de celui-ci subissent à la suite de ses pensées, de ses affections, de ses résolutions et de ses habitudes. Enfin, ces changements vont si loin que l'organisme en éprouve des atteintes profondes, en reçoit la vie, en reçoit la mort, en tient des formes, des figures distinctes durant l'existence, et tout ce qu'on voudra supposer à la suite, dans l'hypothèse d'une palingénésie naturelle.

L'intervention de la cause suprême est donc superflue pour garantir une harmonie que l'on peut concevoir sans elle, et, de plus, nuisible parce que l'on ne peut concevoir ni cette cause en soi, ni le monde comme son effet. Kant démontre la nature personnelle de l'être premier par un argument

nébuleux qui, s'il était éclairci, ne pourrait manquer de se confondre avec l'un de ceux que la critique de la raison pure a renversés. Pourquoi faut-il, en effet, que la cause suprême soit *conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi, à la moralité même?* Et si l'on objectait qu'elle doit être *conforme* à l'idée du mal, aux forces mécaniques, aux actions chimiques, attendu que ces choses-là se trouvent aussi parmi ses effets! Il faut répondre; et nous voici lancés à pleines voiles dans la métaphysique de l'esprit et de la matière, des causes transitives et immanentes, de la liberté comme don de Dieu ou incompatible avec Dieu... Est-ce encore là de la raison pratique? Mais ce n'est pas tout; telle est la perfidie de ces problèmes insolubles, que, chemin faisant, le philosophe dément la pensée théologique, son guide et son appui : « Si Dieu n'existe pas, dit-il, le monde n'existe pas moins pour cela et n'est pas moins soumis à des lois. » Ainsi nous pouvons sans Dieu, nous représenter le monde, c'est-à-dire des lois, c'est-à-dire un ordre, une harmonie. Il ne manquerait à cette immensité de merveilles assurées qu'une merveille de plus, mais très-logique : la garantie d'un accord final entre la nature physique et la nature morale déjà liées par tant de rapports. Et notre intelligence refuserait d'aller jusque-là! Après

avoir concédé au monde un peu d'ordre, beaucoup d'ordre, elle se troublerait à la pensée de lui supposer tout l'ordre possible! Elle recourrait, pour l'en comprendre doué, à l'hypothèse d'un être que, dans le même temps, elle avouerait ne pas concevoir!

Deux choses terribles font exception à l'harmonie que la conscience cherche dans le monde, harmonie qui, partout où elle éclate, est pourtant ce monde lui-même, ce monde tout entier, cette conscience dans son plus exigeant caractère. Ce sont, du côté de la nature, la mort; du côté de la volonté, le mal moral. La mort, j'entends l'anéantissement des individus comme tels, surtout des personnes, est-elle réelle? Alors la cause suprême qui vient nous rendre la vie nous apporte un *miracle*, et, miraculeuse elle-même, établit un ordre mystique en contradiction avec les lois de la nature. Le penseur qui accepte cette solution, non-seulement sort par là de la science, c'est-à dire de l'expérience et de la raison, mais encore en l'abandonnant il la nie, et se sauve sur ses ruines. Tel ne doit pas être le salut d'un philosophe. Mais la réalité de la mort n'est ni ne peut être démontrée. Alors il vaut mieux que notre espérance subsiste dans le monde et ne s'envole pas dans ces régions où ne se trouve même point un éther qui porte ses ailes!

L'existence du mal moral, aux yeux de quiconque a foi en l'harmonie, en l'ordre profond des choses, n'a jamais trouvé qu'une explication raisonnable, la liberté. Vraie ou fausse, la raison du désordre dans l'ordre est unique; il faut qu'elle rende compte de la possibilité du mal par la donnée d'un bien incomparable, condition de tous les biens moraux, devant lequel par conséquent les maux éventuels que renferme la possibilité du mal soient justifiés. Ce bien incomparable est la liberté, cette condition de tous les biens moraux est la liberté, et la liberté est la possibilité du mal. Or, dans la méthode qui pose des faits, recherche des lois, et rien de plus, la liberté a sa place marquée et toute naturelle, pour la croyance qui la lui voudra faire, dès qu'il n'est point prouvé que les phénomènes soient tous enchaînés par prédétermination. Elle est le principe, elle est le nom des faits de conscience non prédéterminés. Nous ne remontons pas au delà. Mais dans l'hypothèse théologique, il en est autrement. La supposition d'Un Être, dont la puissance et la connaissance enveloppent tous les phénomènes, exclut la liberté des êtres : elle l'exclut dans l'origine des faits libres, qu'il faudrait alors concevoir et que l'on ne conçoit pas, et dans leur existence actuelle qui devient illusoire. La loi morale est en ce cas très

compromise. Il se trouve qu'on s'est appuyé sur elle pour l'élever à une hypothèse qui la dément.

En résumé, la doctrine de Kant nous conduit à cette situation, d'expliquer des phénomènes compris, ou du moins compréhensibles, par des noumènes qui ne le sont point; de poser, pour fondements de la raison pratique, des données d'un usage proprement pratique, dit-il, ou qui n'apportent rien à la théorie, et qui cependant se trouvent être, quand il les explique, l'existence en soi, et l'unité, et l'éternité, et l'infinité, et l'immutabilité, et la causalité première et transcendante d'un principe en même temps personnel, doué d'intelligence et de volonté. Si ce n'est pas là do la théorie, les théologiens scolastiques n'en firent jamais ! Il est vrai que la critique de la raison pure a cru respecter la possibilité de cette substance et de cette cause qu'elle rejetait du domaine de la connaissance. Mais comment? à la condition de résoudre les antinomies; et pour solution, elle a pris le parti de réserver la réalité à *ce qui est en soi*, au pur inconnaissable, et de nier l'universalité rationnelle des lois représentatives des phénomènes, auxquelles seules elle avait eu foi jusque-là. Ainsi la raison théorique a préparé le terrain

de la raison pratique en formulant, sous le prétexte d'idéalisme transcendantal, un dogme nihiliste à la manière des éléates (1) ! Une préparation mieux entendue eût été le rétablissement, fût-ce des entités transcendantes, c'est-à-dire des âmes ou des monades, sous n'importe quel prétexte, s'il n'était pas encore possible d'arriver à la définition correcte et positive des individus réels et naturels, des êtres phénoménaux, qui sont les objets indispensables de la pratique. Les uns au défaut des autres, je veux dire les *substances finies*, si ce n'est les êtres positifs sous les lois qui les composent, sont les personnages nécessaires de la morale, plus encore que de toute autre science. Au lieu de cela, Kant efface de la réalité le monde fini et les lois de l'expérience, comme n'étant rien en soi, et rétablit ces choses en soi (que la pratique ignore) pour les destiner à l'emploi de pierres angulaires dans l'édifice de la pratique ! Puis le grand rationaliste défend à la raison de s'occuper davantage de ces choses qu'elle ne saurait entendre ; il lui en confie la seule surveillance, avec ordre d'en écarter au besoin l'*anthropomorphisme* (2), c'est-à-dire jus-

(1) Voyez pour l'examen des antinomies kantiennes, mon *Premier essai*, t. III, p. 23 de la 2me édition.

(2) Kant. *Critique de la raison pratique*, l. II, c. II, § 7 -- Tous les passages de Kant cités dans ce chapitre sont pris ou de la

tement tout ce que la pratique pourrait être tentée d'y chercher et dont il a eu soin d'y introduire le principe. Ces singularités, ces hésitations trop visibles, sont les indices d'un grave éblouissement éprouvé par le philosophe dans la découverte et dans le premier essai d'application d'une méthode philosophique correcte.

Maintenant je néglige les vices du système, je laisse les dogmes que Kant a le tort d'accepter des mains des théologiens, j'oublie le démenti que se donne la critique de la raison pure, ainsi que la prétention de la raison pratique à se fonder sans emprunter d'éléments au sentiment ni à l'expérience : il reste encore assez de vérités à mes yeux dans le kantisme, pour que je le déclare la doctrine la moins fausse de celles qui ont paru avant son auteur, et depuis à ma connaissance. Celui qui se nomma lui-même le Copernic de la philosophie méritera toujours aussi d'en être appelé le Colomb. La correction unique exigée par cette première formule du criticisme, du moins toutes les autres en résultent, consiste à borner rigoureusement la spéculation à l'étude de la représentation et de ses lois, sous les conditions de l'expé-

Critique de la raison pratique, ou du *Fondement de la métaphysique des mœurs*.

rience possible, ensuite aux postulats, aux inductions qu'une telle méthode autorise. Or ce n'est là rien de plus pour le criticisme que de demeurer fidèle à lui-même.

Lorsque j'envisage les lois de l'exercice légitime de la raison pratique, les données et les conséquences du fait de moralité dans la conscience, je trouve avec Kant que la loi morale (quelle qu'en soit la formule) implique la *liberté* au moins comme apparence nécessaire et sous laquelle nous devons agir. Mais il faut que la liberté, quoique ne comportant pas une démonstration empirique, soit conçue par nous dans le monde des phénomènes, et définie d'une manière positive, non comme une qualité occulte de quelque chose en soi. Et lorsque je cherche à formuler un accord dont la conscience morale éprouve le besoin, entre la loi qui est sa propre règle et les lois externes, en grande partie inconnues, qui constituent ce qu'on nomme la nature, je trouve encore avec Kant que la première condition de cet accord est l'*immortalité*. Mais encore ici nous devons nous expliquer l'immortalité comme une loi, et non la traiter de miracle. Enfin, lorsque je me demande le nom de cette grande harmonie de la conscience et de la nature, de cet ordre éminent du monde, j'accepte sans difficulté avec Kant les prestigieuses lettres

que tout homme prononce pour désigner ce qui lui paraît, selon ses lumières, le bien souverain de l'univers : la *divinité*. Mais alors je ne connais Dieu, que par l'existence de cette loi, unique entre toutes, qui assure et harmonise les fins diverses et successives des êtres. N'exigeons rien de plus de la philosophie, ni garantie illusoire de la loi, extérieure à cette loi même, ni être inconditionné; par conséquent inconnaissable, et je dis *inconnaissable comme être*, qui en rende compte. Ce serait forcer le philosophe à se leurrer lui-même et à nous leurrer de mots dont l'insignifiance n'ôte pas le danger : Substance, Cause en soi, Infini, Absolu ; ou, tout au contraire, à sortir de la science et de cette foi que Kant a si bien nommée la foi rationnelle, pour embrasser des croyances anthropomorphiques, légitimes sans doute si elles étaient pures d'idologie métaphysique, mais d'autant plus dénuées de tout caractère obligatoire pour la raison.

Il me reste à développer ce que j'indique ici, à reprendre pour le compte d'un criticisme conséquent les trois thèses de la raison pratique, *liberté*, *immortalité*, *divinité*, et à déterminer le sens à la fois le plus universel et le plus rationnel de ces deux dernières.

XXII

DE LA LIBERTÉ ET DE LA DESTINÉE IMMORTELLE DE L'HOMME.

Je résumerai brièvement les motifs à l'appui de la thèse de la liberté, la question devant paraître épuisée après qu'elle a été traitée à deux reprises, d'abord dans l'analyse des fonctions réfléchies de la conscience, ensuite dans celle des conditions de la certitude.

La liberté se pose en fondement de ces probabilités morales auxquelles la conscience est invitée à donner son assentiment. De là résulte le seul caractère possible de certitude intime que la vérité comporte dans l'ordre des choses pratiques, et jusque dans cet ordre spéculatif où les philosophes ont travaillé vainement à s'affranchir de leur franc arbitre. Enfin c'est de l'homme libre aussi qu'est réclamé le libre assentiment même à la vérité du fait de liberté. Les motifs qui lui sont soumis à cet égard peuvent se récapituler ainsi :

1° La critique a ruiné l'autorité des doctrines dont le parti pris le plus ordinaire était l'opinion de la nécessité universelle, physique et morale.

2° Les sciences, dont le déterminisme est le mot d'ordre, puisque leur objet est la recherche des relations constantes, s'arrêtent devant ceux des phénomènes particuliers dont l'existence, donnée ou non donnée, d'où que leur forme se détermine d'ailleurs, dépend d'un fait de volition. Ces sortes de phénomènes échappent à la prévision scientifique, si ce n'est quelquefois par leurs degrés de probabilité et dans leurs moyennes approximatives. Les faits généraux qui les impliquent, et en sont partiellement des fonctions, ne se laissent systématiser dans le passé ou dans l'avenir que grâce à la considération des résultantes, pour lesquelles un grand nombre de volontés se neutralisent.

3° Le calcul des probabilités est fondé sur l'imprédétermination au moins apparente des phénomènes. La nécessité est une hypothèse gratuite, par conséquent vicieuse, qu'on y introduit, et qui rend la loi des grands nombres d'une interprétation plus difficile et détournée.

4° La liberté et la nécessité n'étant pas plus incompatibles l'une que l'autre avec les faits, considérés d'un point de vue purement logique, et l'une ou l'autre devant être vraie, puisqu'elles sont contradictoires entre elles, il faut juger l'existence d'un fondement réel de l'imprédétermination apparente plus vraisemblable que celle d'une loi de

détermination absolue, dont l'une des propriétés serait cette apparence décevante. La conscience réfléchie affirmera l'ambiguité des futurs, parce qu'elle se la représente spontanément et inévitablement dans la pratique (inévitablement, fût-ce avec une conviction contraire en théorie), plutôt qu'elle n'acceptera une loi dont les auteurs offrent en garantie leurs spéculations sur la causalité universelle et l'apriorisme du monde, tout en se donnant eux-mêmes bien souvent pour les partisans de la méthode empirique pure.

5° L'erreur et la vérité, dans les spéculations et les croyances, dans les mouvements oscillatoires de la pensée, dans les affirmations les plus délibérées, s'expliquent mieux par la supposition d'un principe d'ambiguïté des déterminations, que sous la donnée d'une loi qui, embrassant le faux et le vrai au même titre de nécessité, les justifierait également et, pour ainsi dire, les vérifierait.

6° Les conséquences morales de l'hypothèse de la nécessité, dans la vie humaine, ne sont point de nature à être appliquées et pratiquées, quoi qu'on fâsse. Elles amèneraient une perturbation complète de la conscience et de ses rapports. Au contraire, l'hypothèse de la liberté est la règle constante de la pratique, et les conséquences morales qui lui sont propres n'excluent point celles qu'on tire en

sens inverse de la considératon des occasions et des causes; attendu qu'on ne laisse pas de reconnaître, en croyant à la liberté, les nombreuses lois nécessaires et les influences puissantes, éléments partiels des actes moraux les plus décidément libres.

7° Lorsqu'un homme délibère et doit opter entre des résolutions contraires qui intéressent d'autres personnes, ou seulement la sienne propre; lorsque des biens de nature diverse qu'il imagine le sollicitent en sens opposés; que les notions de droit et de devoir, de justice, et les passions nobles qui les accompagnent, entrent en lutte avec d'autres passions dont l'entraînement le porterait ailleurs, la loi morale se fait entendre à lui. Elle lui commande l'option pour celui des biens possibles dont sa conscience peut regarder la réalisation comme conforme à un principe de législation générale. Or, un tel commandement *oblige* et ne *nécessite* point, selon le jugement de la conscience, qui revêt alors, et précisément pour cela, le caractère sous lequel elle est connue dans l'acception de la langue vulgaire. Si, de deux actes mis en balance, un seul était possible en réalité, la loi morale qui, dès lors, commanderait celui qui nécessairement *sera*, défendrait celui qui nécessairement *ne sera pas*, ou commanderait celui qui *ne sera pas* et défendrait

celui qui *sera*, serait une injonction vaine, ridicule, bizarre, odieuse, suivant l'espèce d'autorité qu'on lui prêterait. La conscience, en ne pouvant se défendre de la poser sérieuse autant que réelle, pose donc du même coup la liberté réelle. Et elle confirme la foi naturelle dont elle est animée à cet égard, par la signification qu'elle donne à ces modes de la vie morale, illusoires ou dérisoires dans toute autre hypothèse : vœux, regrets, louanges, blâmes, conseils, jugements.

C'est ainsi que la réalité de la loi morale implique celle de la liberté ; non que la loi morale soit *indépendante des phénomènes*, et qu'une volonté *déterminée par cette loi*, c'est-à-dire *par la seule forme législative des maximes*, comme dit Kant, soit par là *indépendance même, liberté absolue :* ni la loi ni la volonté ne possèdent cette indépendance, qui ferait de la loi une abstraction, et de la liberté dite absolue une sujette de la loi ; mais la croyance à l'ambiguïté des futurs est une condition de l'exercice moral de la conscience ; et celle-ci se représente à elle-même suspendue, dans sa dépendance multiple, et à l'égard de la loi et des affections qui en sont inséparables, et à l'égard de tous les motifs ou mobiles qu'elle s'attribue. Telle est la liberté positive.

En résumé, l'usage pratique de la raison, les

lois et les mouvements de la conscience morale, sont indissolublement liés à la représentation de la liberté. Si donc les principes de la raison pratique ont un fondement dans le monde, sont des réalités, non de simples apparences, non de purs faits particuliers de la conscience, et qui pourraient se trouver en désaccord avec l'ordre général, il en est de même de la liberté. On voit par là que l'affirmation que la conscience fait d'elle-même comme réellement libre est l'affirmation d'une harmonie entre la conscience et le monde. L'immortalité, la divinité, sont des affirmations semblables. La liberté est la première de toutes, parce que non-seulement elle conclut à une vérité capitale, directement inabordable, au sujet des phénomènes et des lois de tout ordre, en tant que modes volontaires de la conscience ou dépendants de ces modes, mais encore qu'elle fonde sur cette vérité même et la distinction logique, et la dignité morale et l'existence souveraine de la personne : l'existence au sens le plus profond et le plus radical. Nous verrons aussi que la liberté affirmée est un élément essentiel des autres affirmations de la foi rationnelle.

Considérons d'abord l'hypothèse de l'immortalité par rapport aux fins de la nature humaine, ab-

straction faite de la liberté. Nous avons vu d'après quelles inductions d'ordre universel on peut penser que les êtres doués de natures individuelles, disposés pour des fins individuelles, ont aussi une destinée propre où cette individualité se conserve et se développe. La preuve morale est tout autrement précise et forte quand il s'agit de l'homme.

L'homme n'a pas seulement comme les animaux un instinct de conservation borné à l'enceinte d'un moi presque tout actuel et irréfléchi. Son imagination, sa mémoire, sa raison projettent sa conscience individuelle dans les régions du temps ; et un sentiment très-puissant, le sentiment même de la vie, l'oblige à se représenter la pérennité de cette conscience. Il bâtit sur l'instinct de conservation, ainsi agrandi et raisonné, des systèmes plus ou moins grossiers, et qui restent tels malgré les efforts d'une métaphysique raffinée, pour se rendre compte de son essence pérenne au moyen de ce qu'il appelle un souffle, un esprit, une âme, et de la séparation de cette âme d'avec le corps, et de ses voyages à travers la matière. De là les doctrines de métempsychose et les mythologies qui s'y rattachent. De là les théories de spiritualité pure et les hypothèses d'éthéricité physique. Le même sentiment détermine la plupart de ceux qui

ne philosophent point, et quelques-uns de ceux qui ne permettent pas à la spéculation de mépriser les conditions matérielles de la vie, à faire fonds sur quelque puissance maîtresse de la nature pour assurer la résurrection miraculeuse des corps. Laissons les opinions et les dogmes, mais constatons le sentiment qui en est le mobile.

Tandis que l'homme, dans le sentiment de la vie, possède sa conscience spontanément et comme *a priori*, indépendamment de tout espace ou temps déterminés (puisqu'il ne saurait se la représenter sous l'espèce d'aucun autre phénomène), ce n'est qu'*a posteriori* qu'il apprend à connaître la mort; et dès qu'il la connaît, il en a l'horreur. L'expérience est d'ailleurs longue à se former : l'enfant l'acquiert et la possède avant qu'il la comprenne, tant la pensée de ne pas être est étrangère à cet être qui se sent. A l'âge des grandes aspirations du cœur, le transport des passions nobles est accompagné d'une conviction d'immortalité, pleine de mépris pour la nature caduque et ses tristes accidents. C'est la vie à son apogée, plus individuelle, plus personnelle que jamais, qui proteste, en vertu d'elle-même, au nom des profondeurs de sa puissance encore plus que de l'actualité de son énergie, contre toute menace d'anéantissement. C'est l'indomptable élan de la pensée à l'heure de sa suprême

éclosion, lorsque, concentrée dans un cœur humain elle s'affirme réfléchie, puis se projette en embrassant le temps. C'est la liberté, la création de soi témoignée à soi, serrée dans ses limites, non pas étouffée, non pas même atteinte et diminuée dans ce qu'elle est, s'élevant à l'espérance d'une victoire future (si au fond il n'y avait paix et non combat) sur les phénomènes ennemis au travers desquels elle a su naître. C'est enfin l'amour *plus fort que la mort*, l'amour, c'est-à-dire la nature arrivée à la conscience de la passion par laquelle elle est, et s'assurant par cette passion même de pouvoir surmonter toutes ses défaillances, elle qui a bien surmonté, pour être, le néant des temps où elle n'était pas.

Qu'importe qu'un affaiblissement sensible de l'amour, de la volonté, de la pensée, attende souvent, l'homme à la fin de sa carrière ? que dans sa jeunesse même il puisse être atteint d'une sorte de désenchantement vital et d'un besoin de tout oublier et de ne rien sentir ? qu'il s'éprenne d'un goût raisonné pour le néant ? plus que cela, qu'il se trouve capable de l'envisager en face, chose difficile et rare plus qu'on ne croit, et qu'en le contemplant il l'appelle ? Ni la passion lasse, ni la passion désespérée, ni les intermittences de la vie morale, ni sa décadence ne sont des objections

contre l'instinct de l'immortalité. La lassitude conclut au sommeil, non pas au néant; elle conclut à la mort quand les organes ruinés, le cœur trompé ou flétri, l'intelligence épuisée, la volonté vaincue par l'habitude, et l'habitude elle-même odieuse frappent d'impuissance les instruments de la vie présente; mais le néant qui s'offre alors sous les voiles de la mort n'est que la négation de choses connues et méprisées, non de tout désir et de toute conscience. L'envahissement journalier du sommeil n'implique-t-il pas un détachement analogue avec l'espérance du réveil, et du retour des fonctions à leur franc exercice, et d'un heureux succès des événements, et d'une direction meilleure de la volonté? Si donc l'espérance est au chevet, le dernier jour, telle à peu près qu'elle fut à l'expiration de chaque veille, l'instinct de l'immortalité s'y tient avec elle et la soutient. Si elle n'y est point, mais que le regret amer en occupe la place, ce même instinct se fait sentir, tout combattu qu'il puisse être par une réflexion dont les motifs ne sont pas infaillibles sans doute. S'il n'y a ni espérance ni regret, mais paix, repos, inertie croissante, l'absence des passions est un sommeil anticipé qui ne prouve rien contre le réveil. Enfin, voulons-nous supposer la joie désespérée d'en finir, si peu commune chez les mourants et chez les sui-

cides eux-mêmes (les sentiments contradictoires de ces derniers sont instructifs)? alors, de même que la haine vient en témoignage de l'amour dont elle est la perversion, l'instinct renversé démontre l'instinct.

Entre la vie actuelle et toute vie future supposable, il est bien vrai que l'interruption des fonctions sensibles est établie par les faits. Mais la nature est pleine d'intermittences, et la suppression sans retour d'un ordre acquis à notre observation ne se conclut légitimement ni de l'ignorance où nous sommes de certaines périodes cachées de cet ordre dans le temps, ni de l'isolement des portions de séries visibles, dont le lien peut être avec l'inconnu, dont la séparation apparente est un effet des limites de nos moyens de connaître.

Posons en fait l'instinct de l'immortalité : nous le pouvons. Remarquons ensuite et généralisons l'harmonie visible des fins et des moyens de la nature, celle des passions qui dirigent le monde et de la matière des événements qui s'y produisent : nous sommes en droit d'admettre un but affecté au désir de la vie immortelle. C'est ainsi que nous voyons les passions des animaux se rapporter aux fins appropriées à ces passions : la conservation et la reproduction.

En d'autres termes, les tendances de la nature humaine sont des données *aprioriques*, desquelles nous déduisons un prolongement quelconqne de la personnalité au delà de la mort, afin que ces tendances ne soient point des moyens dénués de fins, et inscrites en faux contre l'ordre général de finalité et l'harmonie du monde. Ensuite des raisons apostérioriques viennent combattre cette conséquence, mais sans rien de démonstratif : inductions précipitées, tirées de la décomposition sensible de la fonction qui fut l'homme, et de notre ignorance de tout ce qui résisterait, persisterait ou se recomposerait, au-dessous, au-delà, dans les régions futures. Cet argument pris du non-connaître est d'une importance imaginative et passionnelle incontestable, en ce qu'il oppose à un invisible hypothétique, à un futur supposé qui ne pèse rien sur la sensibilité, ces images de mort, cet anéantissement apparent dont nous sommes profondément affectés. Mais sa portée rationnelle est faible, car l'ignorance ne permet pas de conclusion, la réflexion ne doit pas mesurer l'étendue de l'ordre et des fonctions de l'univers sur le champ si étroit de nos aperceptions actuelles. Enfin, sa valeur proprement dialectique est nulle aux yeux du logicien qui se rend compte de l'inconsistance des preuves négatives, je veux dire de

celles qui concluent de ce qu'un fait n'est pas connu qu'il n'existe pas, sans prouver en même temps que, s'il existait, on devrait nécessairement le connaître. Et ce n'est pas la fastueuse philosophie de l'identité qui, confondant le contenu actuel de l'esprit d'un philosophe, fût-ce même le vaste esprit d'un homme aussi bien informé que Hegel, avec l'ensemble des choses réelles ou possibles, parviendra jamais à substituer son hypothèse gratuite à cette autre hypothèse appuyée d'un sentiment indestructible.

Considérons maintenant l'homme avec sa liberté, sous le régime de la loi morale. L'argument de l'immortalité va revêtir un caractère nouveau. Nous le formulerons avec toute la brièveté possible.

Toute science suppose des lois, toute recherche a un ordre pour objet. L'ordre que l'expérience ne donne point, l'expérience prolongée et la spéculation le poursuivent; une anticipation nécessaire de la pensée l'envisage, quoique latent, et on ne croit point qu'il y ait des limites au delà desquelles les phénomènes cessent d'être liés et dans une dépendance harmonique les uns des autres.

La morale comme toute autre science doit user

de l'hypothèse de l'harmonie. Elle y est même plus particulièrement tenue, pour trouver une sanction de ses lois dans le macrocosme, et pour lier les phénomènes propres de la conscience avec les phénomènes généraux.

L'harmonie que la morale a toujours impérieusement réclamée, comme le prouvent les objections anciennes et rebattues contre la Providence des théologiens (et quoique la conscience ne laisse pas de se sentir obligée par ses propres lois quand même elles sembleraient des hors-d'œuvre dans l'univers), c'est l'accord de la vertu avec le bonheur. Or, cet accord, l'expérience actuelle le dément. Il reste donc à le supposer réel, mais *sous une condition de temps*. L'harmonie se trouve alors réparée logiquement. Elle devient moralement irréprochable s'il est possible de s'expliquer la *condition de temps*, c'est-à-dire le désordre actuel ou le délai de l'ordre, comme une propriété de cet ordre lui-même, de l'ordre véritable des fonctions de la personne et du monde. Le problème se résout par la liberté, et se résout aisément, pourvu que toute hypothèse théologique en soit écartée. C'est ce que les philosophes auraient depuis longtemps reconnu, s'ils avaient abordé la difficulté d'une manière scientifique, avec les abstractions convenables, s'ils n'avaient eu l'es-

prit obstrué par les questions de l'École, si surtout ils ne s'étaient pas obstinés à voir dans la liberté un désordre étrange, inadmissible au fond des choses (je parle de ceux qui l'admettaient), au lieu de l'avouer franchement pour le premier des biens et la plus grande des perfections.

Que la liberté soit le premier des biens, la morale le veut, puisque sans la liberté au moins apparente il n'est pas de morale (et sans la morale il n'est plus d'homme). Otons ce bien, nous sommes réduits à choisir entre le système du pur déterminisme animal et celui d'une harmonie optimiste on ne sait où réalisable. Suivant le premier, les passions communes de la brute, éclairées chez l'homme par l'intelligence, sont les moteurs nécessitants de tous les actes humains. Nous pouvons encore opter entre l'hypothèse où ces passions, demeurant essentiellement ce qu'elles ont été, constamment dirigées par la loi de la concurrence vitale, l'homme de l'avenir doit ne point différer de l'homme de l'histoire et l'homme du présent se servir de cette loi au mieux de ses intérêts; et une autre hypothèse, d'après laquelle les mobiles de l'humanité tendraient progressivement par l'effet de la culture à se conformer à des principes d'utilité générale et non d'étroit égoïsme. Mais quelque parti que l'on prenne arbitrairement

dans cette alternative, l'homme n'est plus l'agent moral, auteur libre de sa personne individuelle et sociale, dans les limites que permet la nature. Celui-ci, imaginons-le possible, imaginons-le réel, posséderait un bien incomparable qui manque au premier. Or c'est lui qui est l'homme de ses propres apparences, et l'autre n'est que l'homme d'une doctrine.

Dans le second système, à la vérité plus séduisant, s'il n'était si loin des faits, il existerait une loi d'harmonie des passions naturelles, qui, si elle était trouvée et appliquée sous des conditions convenables, assurerait un développement déterminé de tous les biens humains imaginables, sans aucune considération de loi morale et sans établissement réfléchi des droits et des devoirs : L'idéal, plutôt céleste que terrestre de ce système est une sorte de conception paradisiaque où nous perdons terre, loin du double monde de l'animalité et du devoir, au delà des réalités de la passion et de la justice, du travail, de la lutte et de la jouissance gagnée, au milieu des beaux rêves de l'éternelle innocence, et de la béatitude absolue, et de la pensée sans négation, et des sentiments sans contraste, et des mouvements sans effort dans un éther sans résistance. Que sur les ailes de ce rêve nous allions volontiers

à sacrifier le bien de la liberté, en obtenant tous les autres biens possibles de notre nature, on le comprend. Aussi l'imagination religieuse a-t-elle mis le théâtre du parfait bonheur sans liberté à l'issue même des épreuves du monde de la liberté. Mais il n'en devient que plus manifeste que, dans un monde mêlé de bien et de mal tel que le nôtre, où l'intérêt capital de chaque agent moral est de se défendre du mal moral, à son avis le plus grand de tous les maux, le plus grand bien que cet agent puisse se connaître est la liberté. Et en effet, par ce bien de la liberté, il est capable de s'assurer la possession du bien moral, à son avis le plus grand de tous les biens.

Ainsi le plus grand des biens que nous connaissons est un élément nécessaire de l'ordre le meilleur que nous puissions concevoir compatible avec l'expérience. Ce bien est la liberté, cet ordre est un monde où la liberté a eu ses effets et les continue.

Or la liberté implique la possibilité du mal : mal pour l'agent, mal pour autrui, mal accidentel d'abord, ensuite enraciné par sa reproduction et par la solidarité naturelle du sang et des rapports sociaux. Elle l'implique en principe, et, en fait, elle l'a produit, elle devait le produire, suivant une probabilité qui croît rapidement avec le nom-

bre des actes et des agents libres. Il suit de là que la possibilité du désordre est inhérente à l'ordre, en principe, et que, en fait, sa réalité y prenant place, il serait illogique de s'en étonner.

Dès lors, la liberté est mise en demeure de réparer les maux qu'elle a faits. Dès lors aussi éclate une possibilité nouvelle, celle de l'ordre le plus éminent du régne moral : ordre libre dans une société d'agents libres, harmonie qui n'est point le produit d'une fatalité naturelle ou de quelque volonté supérieure inéluctablement obéie, mais dont les membres vivants se glorifient comme de leur œuvre.

Cette œuvre que la liberté doit attendre d'elle-même n'est possible qu'imparfaitement et très-partiellement, dans le monde son présent théâtre. Une personne, quelle qu'elle soit, n'y saurait atteindre ni le bien général, car il ne dépend d'elle que bien peu, ni seulement son bien propre et sa perfection morale individuelle, à cause des obstacles extérieurs, et des bornes de sa connaissance, et de la faiblesse même de ses vertus dans le milieu d'ignorance et de passion où elles ont à se déployer et à s'affermir.

Nous sommes arrivés à comprendre, si je ne me trompe, que l'harmonie (ou, pour la définir avec Kant, l'accord du bonheur et de la vertu, néces-

saire à la conception de l'ordre) peut être assujettie légitimement à une condition de temps, c'est-à-dire attendue de la liberté et du progrès des agents libres. Le progrès, non la perfection, est la fin actuelle ou prochaine de la liberté. Mais le progrès ne saurait être limité, pour les personnes, aux formes de leur vie présente et aux actes qu'elles peuvent y produire. Autrement, nulle d'entre elles n'obtiendrait cette fin plus éloignée, cet ordre moral qui est la raison commune de toutes les fins du progrès. On serait condamné à ce dilemme, dont les deux termes sont également incompatibles avec l'existence d'une loi générale de finalité : ou n'apercevoir d'autre but moral de l'agent que l'état vertueux ou criminel, heureux ou malheureux, auquel il se trouve parvenu à l'heure de la mort, sans avoir pu satisfaire ni les autres ni soi-même; ou chercher la fin réelle dans la production d'une humanité successive de plus en plus parfaite, idéal et gouffre de tous les sacrifices, impersonnalité faite de personnes qui toutes s'épuisent à créer l'état bienheureux dont la jouissance, mais éphémère, est toujours réservée à d'autres.

Ainsi, l'harmonie suppose le progrès dont elle est le but; le progrès et sa fin satisfaisante supposent l'immortalité. L'immortalité donne la solu-

tion du problème de l'ordre moral, et la liberté donne la raison pour laquelle cette solution effective, non plus seulement d'espérance et de croyance, est remise au développement ultérieur de la vie personnelle.

L'immortalité est le droit au progrès, la liberté en est l'usage.

Comprenons bien que la mission de la liberté est de réaliser en partie, dès cette vie, l'accord de la vertu et du bonheur, réclamé par la raison pratique, et qu'elle doit jeter les bases d'un double établissement moral de perfection idéale : dans l'humanité, son objet actuel, et dans la destinée cosmique indéfinie des personnes, son objet de tous les temps. Comment les déterminations de la liberté créent ou modifient les formes de l'évolution de chacun de nous, c'est d'ailleurs ce qu'il n'est point nécessaire que nous sachions. Nous ne pouvons que saisir, dans les impressions que subissent nos organes actuels de la part de nos actes, de nos passions et de nos habitudes, quelques indices de la force plastique de la vie morale, et, par suite, des moyens qui rattachent à l'usage de la volonté les évolutions futures de l'organisme. Là commence l'ordre latent des phénomènes les plus intimes de l'existence. Là s'ouvre pour la connaissance un monde caché, que les savants ont

le tort de méconnaître, et dont l'instinct religieux a marqué la place avec la grossière hypothèse des métempsycoses; la métaphysique raffinée, avec sa théorie anti-scientifique de la spiritualité pure; la théologie chrétienne primitive, avec un miracle de la volonté de Dieu. Que la philosophie morale pose seulement les principes et les fins nécessaires à l'harmonie des fonctions du monde et de la personnalité. Pour le surplus, qu'elle laisse faire les sciences de l'organisation, qui fourniront un jour des observations plus favorables aux conjectures, et les religions, qui, insatiables d'affirmation, poussent la croyance en tous sens, le plus loin possible au delà du savoir.

Je n'ai considéré que le bien moral et le mal moral, c'est-à-dire le bien et le mal que la liberté produit, ou qui en dérivent. Cette sorte de mal est en effet l'obstacle opposé essentiellement à l'accord du bonheur et de la vertu; cette sorte de bien est le travail qui doit en procurer la réalisation future : et l'immortalité s'offre comme la condition et le postulat nécessaire de l'œuvre du progrès moral, la seule qui soit dans la dépendance entière des personnes.

Le mal appelé physique est autre chose, un obstacle direct au bonheur, un empêchement maté-

riel à la tendance commune des êtres sensibles. Il se manifeste par la douleur et les divers faits physiques de destruction ou de dépérissement qui font partie de l'évolution propre aux phénomènes vitaux. Il se résume dans la mort. On n'a point à chercher pourquoi l'ordre de la nature est assujetti à ces conditions de génération, d'assimilation, de renouvellement et de destruction qui ne sont après tout que les lois générales sans lesquelles cette nature n'existerait pas : un tel problème impliquerait la détermination d'une cause absolument première, et par conséquent surpasse la connaissance. Mais on a à se demander comment l'ordre de finalité qui régit souverainement les personnes, et dont les personnes transportent au monde la notion universelle, comment cet ordre est compatible avec les dures lois de l'expérience, bornée au monde présent. On doute si la destruction est anéantissement, si tant de germes, et d'organes, et enfin d'êtres accomplis disparaissent sans retour, accumulés dans le néant d'eux-mêmes et au profit d'un amoncellement sans nom et sans mémoire; si la conscience, la science, les travaux, sans parler des vertus et des sacrifices, toute cette vie humaine qui a coûté tant de peines et réalisé bien peu d'espérances, est à jamais perdue chaque fois qu'un certain agrégat se décompose; ou si

d'autres lieux, d'autres temps, une autre expérience garantissent la continuation propre de chacune des œuvres ébauchées de la nature, afin que soient évitées une inconcevable déperdition de moyens, de forces et d'existences, et l'anomalie non moins étrange d'une conscience qui vise à l'éternelle durée au sein de l'éternelle ruine. Alors l'hypothèse de l'immortalité se trouve encore une fois devant nous, non plus comme un postulat de la liberté, du devoir et du progrès moral, mais sous un point de vue moins particulier à l'homme, celui-là même où nous nous étions placés tout d'abord en cherchant les conditions d'une loi générale de finalité supposée dans l'univers. L'existence d'une destinée des êtres, par delà les formes qui naissent et périssent présentement, est l'unique solution à notre portée du problème du mal physique. Il est vrai que cette solution est toute pratique et affecte un caractère de remède au mal, pour ainsi dire, au lieu de prétendre à l'explication originaire ou à la justification apriorique de la nature. Mais nous partons de l'expérience, nous la supposons inévitablement, nous ne pouvons rendre compte de ce qui la précéderait.

En résumé, le bien et le mal moral, l'existence de la loi morale, étant posés en principe, d'une part, et, de l'autre, une loi générale de finalité

étant admise comme partie essentielle de l'ordre du monde, on démontre la nécessité d'un progrès des personnes, duquel l'immortalité est une condition.

Le mal physique, réduit à ce qui serait sa forme absolue, la mort sans palingénésie, est également nié en vertu de la considération générale des fins de la nature. Le progrès véritable des êtres exige la perpétuité et le développement de leurs fonctions individuelles, et non pas seulement la production des uns par le sacrifice des autres.

Et le mal physique, en cette essence relative où il paraît lui-même une loi du progrès : l'imperfection et toutes ses formes, la douleur et les transformations douloureuses, la lutte et tous les phénomènes de la destruction actuelle, ce mal, qu'on pourrait appeler naturel, est inhérent à la donnée même de la nature. Sans pouvoir en scruter l'origine, nous sommes libres de croire qu'il forme un ensemble de moyens établis par les premiers actes des êtres et adaptés à leurs fins ultérieures.

XXIII

DE LA CROYANCE LA PLUS LARGE EN LA DIVINITÉ.

La première, la plus essentielle et universelle croyance en la divinité résulte de cette même généralisation de la notion des fins, où déjà la thèse de l'immortalité nous a paru nécessaire pour la satisfaction de la conscience. Je dis première, essentielle, universelle, philosophiquement parlant, non historiquement, parce que l'ordre du développement logique est et doit être souvent l'inverse de l'ordre historique.

La thèse de l'immortalité a deux faces : l'une relative à la personne et au but qu'elle veut atteindre en prolongeant la série de ses phénomènes propres; l'autre qui regarde le monde, dans lequel une loi plus générale doit dès lors assurer les moyens de réalisation des fins particulières. Or, cette loi, nous ne la formulons pas seulement d'une manière abstraite, mais elle exprime pour nous une souveraine réalité, si nous la nommons une donnée cosmique enveloppant les faits les plus généraux de conservation et de progrès qui corres-

pondent aux vues et aux fins de la conscience humaine. Quelle que puisse être pour soi la nature inconnue de cette donnée, tout insondable que la science et le bon sens nous disent qu'elle est en son origine et en son but dernier, nous ne laissons pas de la comprendre clairement en ce qui nous touche : existence d'une moralité dans l'ordre et les mouvements du monde, sanction physique des lois morales de la vertu et du progrès, réalité externe du bien, suprématie du bien, Bien même.

Je ne pense pas qu'aucun homme, ayant élevé suffisamment sa pensée, refuse de donner le nom de Dieu à l'objet de cette conception suprême, qui peut sembler abstraite d'abord, parce qu'elle n'est point grossière, et que plusieurs de ses éléments intrinsèques demeurent indéterminés devant notre ignorance, mais qui pourtant, ou pour cela même, est essentiellement pratique et morale, et représente le fait le plus éminent de tous les faits soumis à notre croyance. La construction ainsi élevée du sein de la loi morale, impossible à méconnaître en son caractère de simplicité et de grandeur, et dont nul abus n'est à craindre, diffère profondément et en ce qu'elle est et en ce qu'elle n'est pas de cet autre édifice que la scolastique enfla vainement sous le nom d'Absolu ou perfection métaphysique de l'être. Dans l'Absolu les attributs de

la personnalité, éliminés au fond et radicalement, sans retour et sans remède possible, si ce n'est inconséquent, sont remplacés par une accumulation de propriétés métaphysiques incompatibles les unes avec les autres, contradictoires en elles-mêmes. C'est là qu'est véritablement l'abstraction jusqu'au degré chimérique ; là, dans l'être pur et l'essence pure, le vide parfait de l'être et de l'essence.

J'ose donc affirmer que l'existence et le règne de Dieu prennent à mon point de vue un sens concret, positif, nonobstant l'extrême généralité de la thèse et l'indétermination expresse de certains éléments qu'on a coutume d'y joindre. J'ai dit ailleurs que l'athéisme devrait être proclamé hautement la vraie méthode et la seule rationnelle, dans la science première, s'il fallait entendre ce mot de l'exclusion des idoles : substance pure, cause substantielle, infini actuel, absolu de l'être, préétablissement de la série des choses, néant des personnes et des phénomènes. J'ai dit que le théisme et l'absolu même reparaissaient transformés dans l'idéal de la perfection morale, dans l'affirmation du Bien comme donnée et comme loi du monde, dans la suprême hypothèse d'un ordre moral réel qui enveloppe et domine l'expérience (*Premier essai*, § LII). Ce n'est pas que la vérita-

ble thèse divine s'établisse indépendamment des relations constituantes de la conscience en tous ses objets possibles : une notion morale et d'origine morale, mieux que toute autre, s'évanouirait, hors des liaisons capables de la définir. Elle atteint néanmoins plus haut que nos phénomènes, en se posant au-dessus des séries de lois naturelles à nous connues et en enveloppant de ses fonctions le monde déterminé où nous nous mouvons, tandis que ceux de ces rapports qui ne regardent pas vers nous demeurent sans définition pour nous, complétement indéterminés pour nous. De là résulte une sorte d'absolu relatif, s'il était permis de s'exprimer ainsi : absolu, non par la supposition contradictoire d'une condition universelle inconditionnée (tout sans parties, immutabilité sous le changement, etc.), mais par la simple indétermination, suite de notre ignorance invincible, et par la généralisation poussée autant au delà qu'il se peut de la matière de notre expérience; relatif, à cause des rapports nécessairement inhérents à la loi morale, unique fondement de la divinité pour nous, et au monde, théâtre unique où cette loi puisse être et régner. On voit que l'absolu n'est ici que l'inconnu, bien différent de ce monstre métaphysique où toutes les réalités s'engloutissent : et si nous rappelons ce mot, d'ailleurs rejeté de

l'usage architectonique de la raison comme purement négatif, c'est précisément parce qu'il n'exprime que négation, indétermination, ignorance. Au contraire la relation, et spécialement celle qui exprime le monde subjectivement sous la loi morale, est la forme sous laquelle il nous est donné de comprendre Dieu par la fonction divine.

La négation de Dieu, l'athéisme philosophique et moral, se présente dès lors avec le sens que les hommes des sociétés modernes sont de plus en plus disposés à lui donner, à mesure que l'élévation moyenne des sentiments et les progrès de la raison les détournent d'appliquer cette qualification odieuse à ceux d'entre eux qui n'admettent pas les dieux des religions établies. L'athée, en effet, serait celui qui n'admet point un ordre général de finalité, une présence extérieure du bien, une loi de conservation et de développement des personnes dans la nature. Certes ce croyant du hasard, ou ce douteur, peut égaler, surpasser en moralité de fermes champions du théisme, car la conscience suffit à cela; mais il nie la moralité dans l'ordre externe et naturel des choses, et tel doit être, ce me semble, le caractère de l'athéisme.

S'il fallait en étendre la signification, c'est le matérialisme, c'est le panthéisme, c'est le fatalisme,

j'entends les doctrines qui détruisent la conscience et la personnalité, qui seraient justement nommées des doctrines athées : l'instinct des masses ne s'y est pas trompé. C'est aussi le système de l'Absolu, tel que l'édifièrent la métaphysique et la théologie, dans les parages de leurs profondeurs prétendues. Loin que la négation d'une essence de l'Absolu, supérieure et de tous points étrangère au monde, soit l'athéisme, ainsi qu'on l'a dit, l'affirmation d'une telle essence est au contraire le refuge inaccessible et le triomphe de l'athée, puisqu'elle est la négation même érigée en forme d'être de soi et de néant de tout le reste. La preuve en est de tous les temps, depuis Xénophane et Aristote jusqu'à Plotin et jusqu'à Spinoza, Hegel et Schopenhauer. Ce dernier qui, dans notre siècle, et à sa manière, a apporté une conclusion éclatante de la philosophie germanique de l'Absolu, s'est attaché au principe de la volonté, si méconnu de ses devanciers. Et après avoir mis l'Absolu dans la volonté, à juste titre, s'il pensait aux liens dont elle se dégage en commençant des séries nouvelles de phénomènes, très-chimériquement quand il l'envisageait comme une indépendance naturelle de toutes choses, puisqu'alors il dogmatisait sur les problèmes insondables de l'origine universelle et de la nature du tout, que pense-t-on qu'il ait trouvé

à la fin et comme dernier point de vue d'une spéculation poussée à outrance? L'Absolu pur, absolu, n'a jamais eu qu'un sens et qu'une conclusion : l'anéantissement de l'homme et du monde. Schopenhauer est arrivé au Nirvana des bouddhistes. Après lui, la méthode idéaliste ayant subi un recul, et la spéculation s'étant reportée avec ardeur sur le monde physique et l'évolution des êtres, M. de Hartmann a repris l'ancienne hypothèse d'une force plastique modelant la nature. Il a donné à cette force le nom d'Inconscient. La conscience serait descendue, suivant lui, de cet inconscient et devrait y retourner. C'est encore un absolu, et le matérialisme conclut au même dieu que la théologie et la métaphysique les plus quintessenciées. Esprit, volonté, matière, tout aboutit, dans l'absolu, au même point, qui est le néant des phénomènes.

Il ne faut pas confondre les formules dont je me sers, pour la définition du Dieu de la raison morale, avec celles qui nous le présenteraient comme la *loi des lois* ou l'*ensemble des lois* qui composent l'univers. Ces derniers termes, dont l'emploi ne serait pas nouveau, ont l'inconvénient très grave d'offrir, au lieu d'un ordre vraiment défini par des phénomènes de moralité et de vie, et dans l'harmonie des uns avec les autres, une loi

abstraite universelle, ou une certaine totalité de fonctions inconnaissables. De plus, ils repoussent, dans la pensée de ceux qui les acceptent, ce même caractère moral que je considère dans le monde, que j'y crois prédominant et qui seul m'y touche ; le seul clair, en effet, et dont toute conscience puisse se rendre compte. Nous sommes dans la plus entière ignorance du système des lois physiques, aussi bien que d'un grand nombre d'entre elles : si elles forment une certaine unité, autrement que de fait et dans leur conflit actuel ; d'où elles procèdent primitivement, et comment elles se subordonnent à des fins universelles, nous ne le saurons jamais. Appeler Dieu la loi des lois ou l'ensemble des lois, d'un nom qui convient indifféremment à tant de doctrines, atomistiques, matérialistes, panthéistes, d'un nom que repoussent les partisans d'une personnalité suprême, et qui ne dit rien aux autres, n'exprime rien, n'apprend rien, si ce n'est la tendance du philosophe à résoudre nominalement les multiples dans l'un, ce serait adopter un théisme vague, honteux de lui-même et dont l'intérêt est nul pour la conscience : une autre forme de l'athéisme, en un mot. Mais laisser là le Tout et l'Un, dont la conception réelle est impossible, la définition illusoire, et, quelle que soit la fonction totale des lois de l'univers,

s'attacher par la croyance à l'existence d'un ordre de Bonté qui sauve la personne et assure la victoire au Juste, c'est affirmer Dieu, sans autre chose en connaître.

On voit que la croyance de raison pratique procède à la fois et très-ouvertement du désir et de la liberté. Le désir en fixe l'objet après que la raison en a pesé les motifs. La fin suprême du désir est le progrès dans le bien, la vie durable et ascendante, l'immortalité, Dieu enfin, assurance externe des lois que la loi de la conscience exige. L'ancien procédé théologique est renversé. Nous partons de nous-mêmes, et de nos passions et de notre loi morale, et nous posons ce qui doit y correspondre au sein de l'univers, afin que l'harmonie soit. Il faut tirer gloire de ce renversement de la méthode qui déduisait la conscience et le monde d'un Dieu antérieurement défini, mais dont tous les éléments se tiraient des éléments dissimulés de la conscience et du monde. Descartes commença la réforme en prenant origine dans la pensée personnelle. Puis il fit brusquement volte-face, et prétendit atteindre par la conscience un Dieu où il n'entre plus rien de la conscience. Spinoza vint dégager cette conséquence de la méthode cartésienne et formuler de nouveau, sous

une forme seulement plus téméraire et scandaleuse, les propositions capitales de l'ancienne théologie, synonyme de l'athéisme. Kant chercha Dieu et l'immortalité dans les postulats de la loi morale. Ses successeurs et lui-même ne se défendirent pas de l'attrait de l'Absolu, malgré l'esprit de la méthode nouvelle. Aujourd'hui nous devons avouer franchement la marche inductionnelle de nos connaissances et de notre foi, la suprématie des principes pratiques et moraux de la conscience humaine, et l'impossibilité de dépasser les données de son domaine propre, en spéculant sur le monde qui la contient. L'immortalité et Dieu se trouvant alors posés sur un fondement pratique, définis avec la généralité qui peut le plus exclure l'arbitraire, et limités au strict intelligible, ainsi que le veut une conception vraiment morale, étrangère aux prétendues sublimités du dogme, il n'y a plus qu'une seule objection possible. C'est celle qui s'attaque à la méthode, non pour rétablir les aprioris de l'ancienne métaphysique, mais dans l'intention de réduire l'esprit humain au pur empirisme. En fondant l'immortalité sur le désir, a dit l'école hégélienne, et répète-t-on maintenant de tous côtés, vous donnez comme vrai ce que vous désirez tel, et pour cela seul; et en réclamant la perpétuité de la vie pour vos progrès personnels, dont

le monde n'a cure, vous substituez la satisfaction d'une passion à l'ordre éternel de la nature. Ici la loi morale et sa grandeur, les harmonies qu'elle entraîne sont oubliées. Mais supposons que tout roule en effet sur une passion humaine : j'ai répondu d'avance à l'objection, en établissant la signification et les conséquences des faits de finalité dont la nature est pleine, ou plutôt qui sont la nature même et les seuls points connus de son *ordre éternel* dans le règne de la vie. Avouons donc le raisonnement : nous affirmons ce que nous désirons, parce que nous le désirons. Vaut-il mieux désirer ce que nous affirmons, chaque fois qu'il nous a plu de faire un système et puis un autre ? Les passions ne changent pas au gré des systèmes ; on ne se donne pas celles que l'on veut. Et de là vient précisément qu'en leur qualité de faits naturels incoërcibles, elles font parler la nature et révèlent ses vues. Nous connaissons nos fins et l'avenir par nos passions, parce que ce sont les passions qui mènent les êtres à leurs fins, et du passé tirent l'avenir. Toute l'histoire des animaux n'est qu'une application de cette grande loi. Nous qui joignons à l'instinct de la vie et de ses œuvres naturelles, la passion du bien moral, l'amour de la liberté et de la justice, le besoin d'un progrès qui n'ait de fin que cette perfection que nous n'attei-

gnons jamais, nous voulons aller à la vie immortelle; et parce que nous voulons y aller, nous y croyons et nous y allons. Et en allant à l'immortalité, nous allons à Dieu, qui est le principe du Bien dans le monde où se prolonge notre destinée.

Après avoir posé la plus universelle possible des formules de la divinité qui n'impliquent point contradiction, ni ne se réduisent à des idées purement négatives et à une connaissance illusoire, je dois chercher si la notion que je me forme de Dieu permet une interprétation anthropomorphique, ou l'exige ou l'interdit. Dans le cas où la loi morale et l'ordre de finalité seraient donnés éminemment dans l'univers, en la personne d'un ou de plusieurs êtres supérieurs à tous ceux que nous connaissons, et dont la durée, l'intelligence, le pouvoir, la sagesse, rendraient à la fois suffisantes et assurées les actions productives ou ordonnatrices des phénomènes, l'idée de Dieu deviendrait plus déterminée, conforme aux images que nous sommes portés à modeler d'après l'expérience, accessible enfin aux esprits que les plus hautes généralisations ne touchent point. Ce développement des croyances humaines, dont l'histoire constate une sorte de nécessité, est-il ration-

nellement nécessaire aussi, ou est-il impossible, ou enfin sous quelles conditions le jugeons-nous légitime?

XXIV

DES MOYENS PHYSIQUES DE L'IMMORTALITÉ.

Avant d'aborder sous un autre point de vue la question de la nature de Dieu, il convient de placer ce qui nous reste à dire de l'immortalité, quant aux moyens que l'ordre général des fins peut comporter pour le développement des consciences. Notre principe est cet ordre de bonté que nous supposons. Nous n'espérons pas en découvrir le système matériel, ce qui ne serait rien moins que pénétrer et expliquer la nature entière, ou l'ensemble des conditions les plus intimes et les plus reculées de l'existence. Mais nous voudrions indiquer la simple possibilité physique des voies de salut des personnes, et marquer l'esprit des hypothèses qui permettraient de sonder cet inconnu profond, sans admettre ni miracle dans le monde, ni abstraction violente dans les théories, retenant au contraire nos inductions dans le champ

des phénomènes au fond semblables à ceux dont l'investigation compose nos sciences.

L'abstraction violente est le procédé des philosophes qui détachent de l'ordre des fonctions humaines celles qui leur semblent les moins périssables, les constituent en êtres séparés, au mépris des lois les plus positives, et fondent ainsi l'immortalité sur la scission grossière des faits naturels: la vie et l'âme d'un côté, la matière et la mort de l'autre. Il y a déjà quelque chose qui tient du miracle, en même temps que des illusions les plus enfantines de la science, dans cette hypothèse ou la mort s'explique par la donnée d'une *essence mortelle*, tandis qu'on imagine une *essence immortelle*, malgré l'apparence des faits pour fournir la garantie de l'immortalité désirée. Mais le miracle proprement dit est introduit dans le monde par ces systèmes matérialistes religieux (de Priestley, par exemple, et de quelques autres) qui commencent par conclure à la mort au nom d'une physique et d'une physiologie arrangées en manière de dogmes négatifs, et finissent par conclure à la vie au nom d'un ordre moral que réalise, en dépit de tout, une volonté supramondaine. Il est nécessaire de dire quelques mots de l'ancienne doctrine de l'immortalité de l'âme, afin que les arguments qu'une bonne méthode doit y

opposer ne soient pas confondus avec ceux dont le matérialisme, depuis Épicure, a si arbitrairement exagéré la portée négative.

Tout d'abord, il ne serait pas juste de nier la possibilité abstraite de l'existence d'un être intelligent et volontaire, sans organisme, soustrait par conséquent à l'action dissolvante des lois physiques. Bien plus, et plus généralement, il n'y aurait point contradiction à supposer d'autres catégories que celles qui composent notre entendement, d'autres rapports et d'autres êtres, des mondes autres de tous points, et, si l'on ne voulait pas renoncer à l'organisme et sortir des analogues de la vie, d'autres sens et d'autres organes que ceux dont nous avons l'expérience. A plus forte raison, ce semble, on est libre de feindre une séparation mutuelle des fonctions dont le lien n'est que de fait, ne résulte point pour nous d'une synthèse apriorique, et même échappe en grande partie à nos analyses. Quelle relation logique trouvons-nous entre une conscience et un cerveau? Sommes-nous ce qui s'appelle certains qu'un mollusque, un radiaire, un animal sans système nerveux ne pensent point, ou que quelque autre encore ne saurait penser sans avoir rien de ce qui fait l'animal à nos yeux?

Mais ce n'est pas tout d'imaginer. Il faut aussi

des raisons. Le philosophe qui admet des substances les distingue par leurs attributs essentiels. Il peut donc se rendre à l'argument de Descartes, alléguant qu'il n'y a rien de commun entre le concept d'étendue et le concept de pensée. A lui de voir seulement s'il s'expliquerait jamais l'étroite union de ces choses, si bien séparées de nature. A lui de rendre compte de la *communication* des substances qui n'ont rien de *commun*. A lui de se préserver de la pire des chutes, celle qui, le ramenant à l'unité substantielle avec un Spinoza, lui déroberait plus que le bénéfice de ses premières distinctions. Mais le philosophe qui suit la m thode des sciences, cette méthode dont l'esprit consiste à distinguer, unir et déterminer les phénomènes, conformément aux lois de la conscience et aux lois de l'expérience, celui-là reconnaît les services rendus par la doctrine cartésienne : il ne peut l'accepter. Il la trouve opposée aux faits, en ce sens que, pour l'embrasser, il serait contraint de négliger des lois connues et constamment vérifiées, et d'en imaginer de toutes différentes, dont on n'a pas d'exemples. Et il la trouve mal adaptée à la constitution même de l'entendement : d'une part, l'intelligence étant réduite à se poser et à se mouvoir, pour ainsi dire, dans le vide d'elle-même, quand on essaie de l'abstraire de toutes les condi-

tions de l'ordre physique; et, d'une autre part, l'ordre physique s'évanouissant s'il cesse d'être déterminé par les catégories, dont la forme est intellective.

Ainsi, non-seulement on néglige l'expérience, en admettant des êtres purement intellectuels, mais encore, dans cette supposition, on ne se fait pas une idée suffisamment nette de ce que l'on suppose. Parvient-on du moins à mettre à l'abri de toute atteinte cette *immortalité de l'âme* en faveur de laquelle on s'est donné une *âme* tout exprès? Nullement. On croit s'affanchir de la divisibilité des fonctions matérielles, et des lois de la génération, et de la destruction des corps, causes présumées uniques de la décomposition et de la mort. On ne voit pas que l'âme a sa divisibilité propre, sa décomposition propre. Si elle ne pouvait se décomposer, elle pourrait du moins s'éteindre, et périr dans ce cas comme dans l'autre. Elle manque d'extension, soit, mais elle est sujette aux lois de la quantité intensive. Il pourrait donc se faire que ses attributs vinssent à baisser, à s'amoindrir, et, de degré en degré, à tomber dans la nullité de conscience. Son essence est de penser, disait Descartes, elle pensera donc nécessairement et toujours. Mais personne, au contraire, ne pouvait assurer que son essence

ne fût pas de penser avec *plus ou moins* d'intensité et d'énergie. Les faits ne prouvent que trop que l'intelligence et toutes ses formes, mémoire, production, association, raison, montent ou baissent par mille intervalles depuis le génie perçant d'un Socrate ou d'un Newton, au-dessus duquel il n'est pourtant pas impossible de concevoir encore plus d'étendue, de promptitude et de sûreté d'imagination et de jugement, jusqu'à la faiblesse mentale du malade et de l'idiot, sans oublier ces états d'affaissement, puis ces retours périodiques d'activité des fonctions intellectuelles, dont la fatigue et le sommeil font une obligation normale à tous les hommes. On dit, il est vrai, la matière responsable des imperfections et des accidents de l'âme qui lui est unie. L'hypothèse est facile, mais trop visiblement appelée pour les besoins de la cause, lorsque rien ne prouve; je dis au substantialiste lui-même, que les qualités spirituelles sont des sortes d'absolus, et la force intellective une exception à la loi universelle de la gradation croissante et décroissante de toutes les qualités et de toutes les forces.

La notion de l'âme ne permet seulement pas au fond de faire cette essence aussi indivisible que l'exigerait la théorie, et que l'ont voulue les philosophes. La même abstraction abusive par

laquelle on a forgé une *substance* de l'intelligence pure, en laissant de côté ce qu'il y a de commun entre les fonctions physiques et intellectuelles, autoriserait au besoin la division de la première en plusieurs autres. La doctrine de la pluralité des âmes occupe une grande place dans l'histoire des idées. La diversité n'a paru guère moindre, entre les *principes sensible*, *irascible*, *concupiscible* et le *principe ratiocinant*, qu'entre chacun d'eux et les forces organiques et physiques. Ces dernières forces, que Descartes identifiait, et qu'il prétendait résoudre dans le mécanisme, d'autres en ont fait des attributs d'âmes distinctes. Mais bornons-nous à l'entendement. L'imagination, la mémoire, le jugement sont-ils donc des facultés tellement semblables et de source si manifestement pareille qu'elles n'entraînent aucune division de l'âme? La conscience leur est commune sans doute, mais cette conscience ne les suppose pas simultanément et également développées. Si des fonctions que l'on pose aussi diverses, ou plutôt aussi incompatibles que l'âme et le corps, sont cependant capables de contracter la communauté étroite que montre l'expérience, a-t-on le droit de nier que l'intellect puisse résulter à son tour de l'union de trois ou quatre âmes, une pour le temps, une pour les images, une troisième pour les qualités et pour le syllogisme, etc. ? C'est une

hypothèse que l'expérience ne démentira pas plus qu'elle ne dément la séparation absolue qu'on établit ailleurs. Et il sera facile de citer à l'appui la valeur si variable, la portée si inégale des différentes facultés des hommes. Une combinaison de divers éléments en proportions variables a coutume de donner ces sortes de résultats. Ensuite le même homme, selon les temps, l'âge, la maladie, voit telle faculté se prononcer, augmenter, diminuer, s'éteindre, et cela bien souvent sans que d'autres se trouvent sensiblement atteintes. On pourra en offrir la raison au substantialiste : plusieurs âmes entrent en association et en lutte, lui dira-t-on ; elles se servent mutuellement, se nuisent, se font valoir et s'effacent, tout comme l'esprit et le corps dans votre propre hypothèse. C'est l'histoire même des *facultés*, telles que les comprend votre psychologie courante. Vous êtes obligé de convenir qu'il pourrait exister autant d'âmes unies qu'il y a de fonctions irréductibles les unes aux autres, puisque la distinction irréductible est après tout votre seul argument. A tout le moins, rien ne prouve clairement, selon vos principes, que l'âme unique ne souffre point de division, qu'elle n'est pas un composé, qu'elle n'est pas décomposable et sujette à périr par décomposition.

Ainsi la philosophie doit renoncer à démontrer

l'immortalité par le procédé arbitraire de la séparation des fonctions. Si aucune autre voie n'était ouverte pour conduire à la conciliation de l'ordre naturel et de l'ordre moral, on devrait accorder, je l'avoue, une valeur sérieuse à la seule hypothèse possible (je ne parle plus de démonstration) qui permettrait de concevoir la perpétuité des personnes. Et toutefois, même en ce cas, on pourrait encore éviter les fictions ontologiques, et n'envisager la séparation qu'entre deux genres de phénomènes temporairement liés, dont l'un serait le domaine du protéisme et de la mortalité fatale de toutes les formes, l'autre le règne de la permanence et du progrès. En s'attachant à ce dualisme, on regretterait seulement l'absence d'une hypothèse vraiment scientifique, de celles qui, tout en conservant le caractère conjectural, du moins portent sur des faits dont l'exploration n'est pas interdite de tous points, et ne jettent pas un abîme entre les vérités d'expérience et de raisonnement et les vérités plus reculées dont la morale prescrit l'établissement. Heureusement, il n'en est pas ainsi.

Prenons la question de l'immortalité dans l'ordre empirique des choses, et posons-la comme il suit :

Une personne est donnée dans le monde présent, sous les conditions organiques et physiques dont nous avons la connaissance immédiate, grossière, et que les sciences constatent progressivement par l'analyse; une personne est supposée, sous des conditions analogues, dans un monde futur, c'est-à-dire en d'autres temps, d'autres lieux, d'autres milieux, liée à des faits différents et à des fonctions différentes, mais toujours compris sous nos catégories et subordonnés à nos lois les plus générales; ne saurait-on penser sans contradiction que, par l'effet d'un certain ordre profond du monde, cette personne à venir offrira la continuation de conscience de cette personne présente? Que les principaux phénomènes qui ont constitué la première, ou touché ses fonctions, appartiendront à la mémoire de la seconde? Que, de l'une à l'autre, les séries de la pensée se suivront, rapportées au même sujet — ce qui signifie positivement à un ensemble de représentations, déjà réunies par la mémoire dans une conscience dont la mémoire fait l'identité? Que les fonctions réflexives et volontaires mettront le sceau à la permanence et à la perpétuité de la personne, ainsi ramenée à l'unité, en lui offrant certains changements des plus importants de son être, certains rapports acquis ou éliminés par elle à chacune des deux époques, comme

étant également son œuvre et imputables à sa responsabilté morale? Qu'enfin les mêmes lois générales par lesquelles et un organisme correspondait au premier et ancien état de la personne et un organisme doit correspondre à son état nouveau, satisfont aux conditions nécessaires pour que le passage d'un système au système suivant, à travers un intervalle de temps quelconque, s'opère par l'effet des propres forces et en vertu des fins propres de ce genre de phénomènes? Ainsi l'exige en effet cette correspondance exacte que l'observation retrouve partout entre les faits physiques et les faits de conscience.

Y a-t-il une absurdité palpable, une objection de l'espèce dirimante, à opposer à l'hypothèse qui, dans un ordre aussi éloigné encore de notre expérience, de nos recherches et de nos conjectures scientifiques elles-mêmes, poserait un prolongement téléologique des lois de développement des êtres? Cette harmonie de l'organisation avec les forces physico-chimiques, de la sensibilité avec l'organisation, de l'intelligence, des passions et de la volonté avec la sensibilité, et de toutes ces choses ensemble avec les rapports mutuels des groupes vivants; cet ordre si essentiel qui se confond avec tout ce que nous appelons existence, en déployant tant de formes échelonnées et progressives, depuis

l'instinct du mollusque, et encore au-dessous, jusqu'aux cerveaux de Jésus, d'Aristote ou de Régulus, nous est-il interdit d'en supposer la continuation possible? Ou nous est-il enjoint, par des raisons invincibles, de borner là l'histoire de la finalité dans le monde, d'arrêter les progrès de la vie au moment où les fins les plus nobles apparaissent, de nier à ces fins la satisfaction qu'elles trouveraient dans une loi de conservation des personnes, en vertu de laquelle des suites futures de représentations et d'organes se rattacheraient étroitement et aux phénomènes matériels et aux passions, à l'intelligence, à la liberté de Jésus, d'Aristote et de Régulus?

Parcourons les traits principaux et caractéristiques de l'hypothèse. Quel est celui qui nous étonne et peut nous faire hésiter? Supprimer l'étonnement, s'il se peut, ce sera prouver la possibilité mise en doute.

Est-ce la supposition d'une correspondance entre un organisme futur et une personne future, l'un comme l'autre produits par les lois propres, en grande partie inconnues, qui règlent les apparitions de chacun des deux genres de phénomènes? Mais ce qui serait ici de l'avenir, c'est aussi du passé et de l'histoire; c'est un fait universel, con-

stant, au-dessus de toute certitude autant que de toute explication.

Est-ce la formation d'un organisme pour une personne, ou, en sens inverse, la production d'une personne pour un organisme? La question est la même, car il faut éloigner la recherche des causes efficientes premières ou radicales, pour s'attacher à la coordination positive des faits. Or les mêmes lois, quelles qu'elles soient, qui ont déjà amené et qui amènent les phénomènes représentatifs à la suite des phénomènes organiques, ou réciproquement, peuvent être chargées, sans difficulté nouvelle, de présider à l'établissement et au développement de semblables rapports dans l'avenir.

Ou donc est l'empêchement? Il doit être dans la donnée hypothétique d'une même personne, liée à un certain organisme maintenant, et plus tard à un organisme tout autre? Peut-être aussi dans l'intervalle de temps indéterminé qui sépare les deux vies, et dans l'absence de toute série connue qui les rejoigne et les réduise à l'unité.

La diversité d'organisme d'une même personne ainsi perpétuée doit être envisagée sous deux points de vue : différences et changements de matière, différences et changements de forme. A l'égard de la matière, on sait que le renouvellement du corps organisé est la condition même de la vie, avec

laquelle il commence et se continue de manière à enchaîner les uns aux autres, éléments par éléments successivement absorbés et rejetés, des sujets physiques qui, en dépit d'une forme commune, ne laissent pas d'être tout différents, quand un intervalle suffisant les sépare. Une loi semblable fait varier la composition des phénomènes de conscience, et la renouvelle tout entière entre différents âges d'une même personne. La permanence et l'identité dépendent exclusivement de la conservation d'une forme représentative, la mémoire. Ainsi la moindre attention appliquée aux faits essentiels de l'organisation et de la vie, aussi bien que de la pensée, combat l'étonnement que nous serions d'abord tentés d'éprouver devant notre hypothèse. Nous ne sortons pas violemment de la nature, nous restons au contraire fidèles au témoignage des fonctions connues, des seules fonctions connues de ce monde, quand nous pensons que la loi de personnalité peut s'assujettir des phénomènes physiquement divers, intellectuellement et moralement divers, à des époques différentes et éloignées dont rien ne nous oblige à limiter la distance.

Mais ces évolutions de matière, que l'expérience nous force de reconnaître, se produisent sous la persistance d'une forme organique donnée. Au

contraire, notre hypothèse dissout jusqu'à cette forme, la remplace par une autre qu'elle ne détermine point de nature, ni de lieu, ni de temps, ni sous aucun rapport qui la rattache à la première ; et nous prétendons conserver néanmoins la forme représentative, la conscience réminiscente, l'identité personnelle. Ici la difficulté est beaucoup plus grave.

Remarquons cependant que la forme organique elle-même n'est pas fixe, immuable, à ce point d'exclure toute loi évolutoire. Il serait plus exact d'affirmer qu'elle doit éminemment se définir par une évolution, surtout si l'on part de l'embryon, et il le faut bien, et cela dès l'état le plus élémentaire où il soit possible de le saisir après l'acte de la fécondation. Avant ce moment même, on est obligé de considérer dans l'œuf une puissance évolutive à laquelle il suffira de procurer les conditions externes du développement qui est dans sa nature. Après ce moment et jusqu'à celui où le fonctionnement des organes qui se sont formés devenant impossible, leur matière retombe sous des lois plus générales et la mort se produit, on voit la forme du corps varier par degrés entrecoupés de crises. Sa réelle essence est dans son évolution même, dans son histoire, dans la loi de cette histoire, plutôt que dans l'état passager sous lequel

il nous plaît de la fixer par la pensée; et il ne faut pas que le repos apparent de son apogée nous fasse illusion sur sa nature fluxiforme. Citons seulement, chez l'homme, la crise respiratoire au moment de la naissance, la crise de la dentition un peu plus tard, celle de la puberté plus tard encore, et, à différentes époques, ces révolutions de la santé, sortes de phénomènes d'accommodation, luttes douloureuses entre l'organisme et les conditions sous lesquelles il est contraint de se développer. Rappelons ensuite les *métamorphoses* de certains animaux, pour avoir quelque idée de l'étendue et de l'importance des variations que peut comporter l'histoire d'un même groupe organique, sans nous écarter de l'expérience. La question est de savoir si la *fluxion* constituant l'individu humain ne peut point s'étendre au delà des phénomènes de la mort, en vertu d'une loi de vie individuelle, plus étendue que celle dont les phases nous apparaissent quant à présent. La difficulté ne consiste plus en ce que notre hypothèse assemblerait, sous une même personnalité, des formes variables, au besoin très-différentes, d'une même évolution vitale indéfinie, aussi bien qu'elle y associe des éléments matériels incessamment renouvelés; mais l'embarras, qu'il ne faut pas essayer de se dissimuler, porte tout entier sur ceci : que

l'observation ne saisit rien des phénomènes par lesquels s'établit le lien de deux formes, de deux vies, l'une certaine et bornée par la mort, l'autre douteuse, dont la filiation est inassignable.

Mais, en vérité, si quelque suite observable de faits organiques s'offrait en continuation du corps dissous, il n'y aurait plus mort, il y aurait seulement métamorphose, celle-ci fût-elle plus profonde que les autres métamorphoses connues. La question n'existerait plus pour nous, telle que nous la posons, et la vie future se passerait d'hypothèse; ou du moins l'hypothèse perdrait beaucoup de son caractère gratuit au point de vue physique. C'est parce que la transition, l'intervalle des deux vies nous échappe, que la palingénésie n'est point un fait de science, mais une proposition et une croyance dont les motifs se tirent de l'ordre moral. Sachons seulement si l'absence de toute transition actuellement sensible est une preuve ou une probabilité physique à nous opposer.

D'abord, la preuve prétendue n'a jamais été déduite avec quelque apparence de rigueur. Beaucoup de savants, plusieurs philosophes l'ont crue acquise à leurs systèmes; mais ces systèmes qui la démontrent ont d'abord à se démontrer eux-mêmes, ce qu'ils ne font point. Ensuite, la probabilité quelle qu'elle soit qui résulte du fait seul de

l'*absence de transition sensible* est logiquement faible, comme tous les arguments fondés sur des faits négatifs, tandis que la probabilité morale est puissante : la première fait illusion aux hommes spéciaux, que leur méthode de constatation et de recherche oblige à ne se point payer de la supposition de l'inconnu ; la seconde se fait accepter des esprits que l'inconnu n'étonne point, mais qui plutôt s'étonneraient si rien d'inconnu n'était, le sentiment libre et la raison devant toujours et naturellement dépasser l'observation en tant de choses. La hardiesse est-elle bien grande à supposer l'inconnu, je dis même l'inconnu le plus parfait et le plus profond, celui-là précisement dont la nature expliquerait notre ignorance? Est-il probable *a priori* que notre science soit la toute-science, et que nos sens ou nos instruments épuisent les possibles de la sensibilité? On comprend, à titre d'erreur irréfléchie, cette sentence : *Rien n'est et ne sera sensible que ce que nous sentons, rien n'est ou ne deviendra intelligible, hors ce que nous pensons;* mais on trouve étrange au premier abord qu'elle exprime la prétention de gens dont l'état est de réfléchir — et à qui chaque pas fait dans leur profession enseigne la modestie — plutôt que la naïveté pardonnable d'un spectateur ébloui de ce monde. L'illusion s'explique cependant, comme

je viens de l'indiquer, par le caractère des méthodes scientifiques. La faute est de forcer les conclusions de la science, et d'ériger son contenu en négation de ce qu'elle ne contient point.

Notre argument le plus général en faveur de la possibilité physique de la palingénésie est donc un simple appel du connu à l'inconnu, et de ce qui est actuellement observable et observé à ce qui serait tel en d'autres circonstances, après d'autres recherches, avec d'autres instruments d'exploration, ou même enfin avec d'autres organes. Une fois cette position prise, nous attendrions simplement des partisans de l'impossibilité qu'ils nous la démontrassent. Mais le même argument *ab ignoto* peut nous servir à développer l'idée de certains d'entre les possibles, et obtenir ainsi plus de précision.

Ici la part de l'arbitraire dans la spéculation est grande. On n'est en peine que de choisir parmi les conjectures. Mais autant cet excès de richesse nous éloigne des caractères de la science, autant il dépose en faveur de la consistance générale d'une hypothèse dont l'objet pourrait se réaliser de plusieurs manières.

De ces manières, la plus radicale, pour ainsi dire, est manifestement au-dessus de toute objec-

tion, parce qu'elle nous transporte aussi loin que possible de l'expérience présente. Nous avons reconnu, et c'est à cela que nos difficultés se réduisaient, qu'un intervalle présentement insondable se projetait entre les deux organismes affectés à une même personne. La loi d'intermittence s'offre très-naturellement pour répondre à ce problème. A juger de l'universalité de cette loi par le nombre et l'importance des cas qu'elle régit, aucune autre n'a plus de titres à passer pour l'une des formes les plus générales de l'ordre du monde. Tout ce qui procède par périodes courtes ou longues, par pulsations, par alternatives de repos et de mouvement, par jets et par retours, toutes les fonctions représentatives, tout jeu d'organes et de forces, et les modes de vie et de changement les mieux appropriés à une conception atomistique de la nature, supposent l'intermittence des phénomènes. L'atomisme lui-même qui, en thèse générale, et sauf la véritable définition de l'atome sur laquelle on peut errer, est le seul système qui en excluant la continuité, c'est-à-dire l'infini actuel, échappe à la contradiction, l'atomisme établit une sorte d'intermittence des êtres et des faits donnés dans l'étendue. L'intermittence dans le temps n'est ni moins nécessaire *a priori* ni moins d'accord avec l'observation, partout où l'observation peut aller. Enfin

il n'y a pas de raison, si ce n'est l'habitude et la courte portée ordinaire de nos vues qui puisse nous empêcher d'étendre la loi d'intermittence jusqu'à des masses de phénomènes, comparées entre elles, et de placer des intervalles séculaires et plus que séculaires entre des suites immenses de faits qui, rattachées les unes aux autres, seraient de simples périodes d'une vie encore plus vaste. Supposons donc, afin de porter d'un coup l'hypothèse à sa dernière limite, que l'ensemble des événements relatifs à l'histoire naturelle de l'humanité, que toutes les évolutions géologiques dont notre science embrasse la pensée, ne forment qu'une phase d'un développement incomparablement plus grand. Ne prenons pas ici le mot *période* à la rigueur mathématique et dans un sens d'identité. Adoptons cette ancienne doctrine des stoïciens qui croyaient à la destruction et aux palingénésies successives de l'humanité et du monde; mais transformons-la par l'idée de progrès. N'attendons pas, après l'ère de la grande année et le cataclysme final, de nouveaux empires asiatiques tout semblables aux premiers, et une nouvelle Athènes, un autre Marathon, et les figures exactes, identiques de Périclès et d'Aspasie, d'Epicure et de Zénon. Substituons la liberté au système fataliste. Pourquoi un organisme universel, aussi facile à sup-

poser qu'impossible à décrire, ne relierait-il point l'histoire passée à l'histoire future, en reproduisant les personnes et les corps modifiés tout à la fois selon les lois générales et par les effets naturels attachés à l'exercice de la liberté durant la vie antérieure? La mort de chacun de nous, depuis le moment de sa dissolution jusqu'au temps marqué dans le monde à venir, serait un long sommeil d'anéantissement sous l'empire exclusif des forces physico-chimiques,long sans doute, mais pour qui? Sans doute pour tout autre que celui qui l'apprécierait du fond d'une conscience absente. Réfléchissons, et voyons bien que le mystère est le même pour une suspension de vie ou de pensée d'un centième de seconde, ou pour une période d'obscurcissement d'un milliard de siècles. Quand l'intermittence est une forme essentielle de l'ordre des représentations dans le temps, il n'est pas moins déraisonnable d'en exiger l'explication, ou celle des longueurs de repos,qu'il le serait de vouloir rendre compte des représentations elles-mêmes.

L'hypothèse de la palingénésie cosmique peut paraître excessive aux hommes chez qui le sentiment du possible est retenu dans de certaines bornes étroites autour de la réalité palpable. L'habitude est leur unique raison, qui se réfute d'elle-même. Plusieurs religions ont cependant proposé

à la foi un objet analogue : la fin du monde, le jugement dernier universel, la résurrection des corps, la vie céleste. Ce que l'espérance religieuse a osé atteindre, au point de vue de l'anthropomorphisme, ne doit pas nous sembler plus étrange au point de vue moral des grandes lois physiques et des fins de l'univers. En effet, la perpétuité indéfinie de l'ordre actuel des choses est peu compatible avec ce que nous savons des forces capables de bouleverser le coin de l'espace où toute vie à nous connue fleurit, comme une efflorescence du chaos. Un cataclysme futur est donc vraisemblable, et l'ordre actuel a été certainement précédé d'un cataclysme (1). Si donc l'ordre du monde présent n'était qu'un simple fragment de celui qui relierait ce monde à un monde futur, que reprendre d'incroyable dans cette hypothèse? En quoi le fragment s'explique-t-il mieux tout seul que ne s'expliquerait l'ensemble? Et si l'ordre est un progrès, si ce progrès s'applique aux personnes, ainsi que le réclament les lois de la finalité morale, qu'y a-t-il

(1) Le fond de ma pensée ne sera nullement altéré si, au lieu d'un cataclysme, on doit imaginer plus probablement un changement graduel de milieu et de conditions, ou, mieux, une transformation lente des forces cosmiques; évolution qui aboutirait dans tous les cas à la destruction de notre monde vivant. Appelons alors cataclysme l'issue d'un retour progressif de tous les phénomènes au pur mécanisme, prévue par quelques savants. Les mots ni le temps ne font rien à l'affaire.

là de plus surprenant ou qui s'approprie moins bien à l'idée générale de l'ordre? On trouve naturel que les lois de la chaleur, de l'électricité ou de la lumière s'étendent entre les mondes possibles, les dominent par leur universalité; la loi de personnalité serait-elle seule à n'avoir pas satisfaction? Doit-on bannir de l'univers la conscience qui le comprend, exclure du progrès les personnes, qui seules le découvrent, le connaissent et l'exigent? Il est vrai qu'on ne saurait nier l'action dissolvante des forces les plus générales de la nature appliquées aux individualités organiques, intellectuelles et morales, mais niera-t-on davantage l'action composante ou favorable des mêmes forces, quand c'est manifestement sous leur empire que les individualités naissent et se développent? Elles naissent et se développent pour périr. Elles périssent pour renaître et continuer leur progrès.

Passons à une autre hypothèse, plus limitée en un sens que la première, encore plus aventurée d'ailleurs dans le possible pur et irréfutable. Laissons les évolutions cosmiques, n'envisageons que les personnes, ou plutôt supposons deux mondes voisins, coexistants, compénétrants, qui tour à tour leur serviraient de théâtre. C'est une autre application de la loi générale d'intermittence. La

conscience de chacun de nous aurait ses fonctions successivement et périodiquement affectées à deux organismes entièrement distincts, réciproquement étrangers, si bien que nulle communication entre eux ne se serait produite encore. La mort serait le passage de l'un à l'autre. L'hypothèse est applicable aux animaux, qui suivraient, dans la série de leurs périodes alternantes, une voie de progrès régie par des lois naturelles. L'homme, dont la liberté apporte des éléments nouveaux dans la nature, aurait ce privilège que l'exercice de ses fonctions volontaires, les effets de ses actes libres dans chaque vie, introduiraient dans la suivante des modifications plus ou moins graves, analogues à celles que nous voyons procéder de la conscience à l'organisme, dans le cours même de la vie présente. Ainsi, l'extériorité d'essence, l'indépendance mutuelle des fonctions physiques et sensibles composant les deux vies successives, expliquerait la séparation brusque, l'absence totale, le silence parfait de la conscience des morts à l'égard des survivants. La conception dans un monde serait la mort dans l'autre, et réciproquement. Les morts resteraient près de nous (qu'est-il besoin de les éloigner?), ils seraient pour ainsi dire en nous, dans les mêmes lieux, sans que leurs organes et les nôtres pussent se toucher, ni se lier par un rapport mutuel qui

exigerait une même espèce de sensibilité des deux parts. Il suffit de réfléchir un instant à la nature des phénomènes extérieurs qui sont les objets de notre expérience, pour comprendre que nos sensations seules leur confèrent l'existence pour nous, et que nos sensations ne nous offrent d'elles-mêmes rien qui permette de déterminer le nombre ou les qualités de celles qui sont possibles. Or, d'autres sens amènent d'autres perceptions, d'autres connaissances, d'autres êtres, — je dis d'autres êtres dans un sens tout autrement radical que celui auquel nous sommes accoutumés. Que nous ne possédions point d'organe propre à nous révéler les phénomènes particuliers du corps revêtu par les morts, et ce corps nous pénétrera sans que rien nous avertisse de sa présence ! Aucun membre d'une société d'aveugles-nés ne parviendrait, par effort de temps, d'imagination ni de recherches, à se présenter les corps sous la distinction de couleur ; aucun sourd à concevoir la communication à distance par les vibrations sonores. On croit le tact un sens plus nécessaire que les autres, impliqué dans les autres qui n'en seraient que des sortes de developpements et dont il serait l'unité, enfin le seul essentiel à la manifestation mutuelle des corps. Mais cette manière de voir, admissible seulement au point de vue des phénomènes physiques

qui répondent à la sensation, n'est d'aucune valeur psychologique. Il faut distinguer dans le toucher trois choses : 1° un certain rapprochement de distance, qui est le contact physique, probablement différent du contact géométrique parfait ou idéal, et qui, dans tous les cas, ne suppose pas la sensation considérée en elle-même, non plus que celle-ci ne le suppose logiquement; 2° les concepts catégoriques d'étendue en quantum et en figure, lesquels informent et règlent les impressions tactiles (et encore plus clairement les impressions visuelles), et par conséquent n'en résultent pas, mais les dominent, et en diffèrent sous ce rapport même comme l'universel diffère du particulier; 3° les qualités sensibles proprement dites, sentiments de pression, de chatouillement, de chaleur, de douleur, de plaisir, etc., toutes indéfinissables d'ailleurs. Cela posé, ni le contact physique, quel qu'il soit au fond, ni les notions intellectuelles de la catégorie de position ne se rapportent au toucher d'une manière exclusive; les autres sens y sont également liés, et tout porte à croire que des sensations nouvelles et inconnues n'en dépendraient pas moins. Dès lors l'impression tactile, réduite à ses éléments vraiment caractéristiques, est une sensation comme une autre, donnée dans un état de la conscience, état *sui generis*, et qui, pas plus

qu'un autre, ne nous révèle la nature propre des corps. On peut donc supposer la privation du tact, aussi facilement que l'absence de la vue ou de l'ouïe. On peut supposer, à la place de ce sens, un sens tout autre et tout nouveau. Par là même, une autre corporéité remplacerait celle que nous sommes accoutumés à définir sous condition du sentiment tactile. Enfin toute la répugnance que nous éprouvons à envisager de semblables possibilités doit tomber devant cette simple observation : savoir, que l'unique motif que nous avons pour les repousser est l'ignorance où nous sommes à l'égard d'objets ignorés. Mais si nous n'ignorions pas, que nous resterait-il à supposer? Il serait question d'une réalité de fait, et non plus d'un possible.

Voici maintenant un grand problème, relatif à l'hypothèse que j'expose; mais je ne m'y engagerai pas, lorsque toutes les données manquent, et que déjà on peut trouver mes aperçus bien aventurés. Les morts, vivant dans nos propres milieux sous des conditions inaccessibles à notre expérience, sont-ils à leur tour impuissants pour toute perception sensible de nous et de ce qui nous touche? Nous connaissent-ils du moins intellectuellement, ou non? Ont-ils sur nous quelque action mystique?

Leur monde est-il de tous points étranger au nôtre, ou l'enveloppe-t-il par l'imagination et la mémoire sans en être réciproquement enveloppé (comme on dit que certains somnambules ou extatiques embrassent dans la vision de l'extase à la fois les phénomènes de la vie commune et ceux de leur vie anormale, tandis que ces derniers s'évanouissent pour eux au réveil sans laisser de traces)? tout cela est possible. Mais la communication mutuelle fait défaut. Les études historiques et morales sont aujourd'hui assez avancées pour qu'on puisse affirmer que la conscience d'un extatique, d'un visionnaire ou d'un aliéné est l'unique théâtre où se produisent, en des phénomènes purement internes, les prétendus rapports sensibles entre les vivants et les morts. Je ne parle pas du charlatanisme, qui a fait tant de victimes en tout temps; et il serait sans doute superflu de remarquer les dangers des croyances particulières arbitraires et des dispositions superstitieuses. En présentant une possibilité d'ordre général, je suis loin de vouloir favoriser les illusions de ces consciences malheureuses dont les produits imaginatifs, réglés par une volonté trop faible, tendent à simuler la sensation. Je ne méconnais pas non plus ce qu'il y a d'élevé dans quelques cas rares d'inspiration, de vision, d'aliénation presque. Les créations repré-

sentatives ont dû plus d'une fois à leur beauté, à leur spontanéité sincère, surtout au crédit que le sentiment religieux leur accordait, une véritable réalité morale, qui ne préjuge rien en faveur de la réalité représentée externe. Mais les apparitions des morts n'ont même joué qu'un rôle subalterne dans l'histoire des croyances. Les cas de résurrection sont en effet d'une autre nature et de la classe dite des miracles.

Il faut prévoir une objection à l'hypothèse des deux vies intermittentes : pourquoi n'avons-nous pas souvenir de notre vie antérieure? Je réponds : Il se pourrait que la mémoire fût réservée à celle-là et à ses retours, de même que les intermittences de la veille et du sommeil, dans la vie présente, ne permettent une pleine conscience qu'aux périodes de veille. Mais on peut faire une réponse plus péremptoire : rien ne prouve que la conscience, comme nous la possédons, n'est pas pour nous tous à sa première période. L'hypothèse à laquelle nous soumettons l'avenir n'embrasse pas nécessairement le passé. Certains philosophes ont un intérêt spéculatif à envisager une suite de vies antécédentes, et y sont même contraints. Ce sont ceux qui croient que rien ne commence, et qui, pour toute solution de la question des origines, vont se perdre résolûment dans la contradiction

du *procès à l'infini* et de la perpétuité éternelle des phénomènes *a parte ante.* Nous, dans notre ignorance avouée des origines premières, nous les posons cependant en vertu d'une nécessité logique, et, nous trouvant impuissants à fixer le début des phénomènes personnels, nous ne voyons aucun moyen de prouver que leur série remonte plus haut que la vie actuelle. Au contraire, nous voyons des motifs moraux pour la prolonger, et cela indéfiniment; et c'est de la question la seule partie qui nous occupe.

La périodicité de la vie de conscience, transportée dans les temps écoulés, ne serait jamais qu'une solution illusoire du problème de l'existence personnelle, car il faut toujours s'arrêter quelque part et commencer à quelque moment. Placée dans les temps futurs, développée à dater de nos propres phénomènes, comme origine positive, cette même périodicité satisfait à celle des conditions de l'immortalité dont nous avons connaissance. Aucune impossibilité physique n'y fait obstacle, s'il est vrai que, ne sachant point *a priori* comment notre organisme correspond à nos fonctions de conscience, nous ne savons pas davantage pourquoi un organisme tout différent n'y correspondrait pas de même, et pourquoi pas deux alternativement, ou successivement un plus grand nombre.

J'ai présenté l'hypothèse de l'alternative en forçant le plus possible ma pensée pour la mieux faire comprendre. Quand je supposais la compénétration de corps entièrement indépendants et étrangers les uns aux autres, de manière à donner une même habitation à deux organismes, je cherchais à porter l'imagination, pour ainsi dire, à la dernière extrémité du possible, plutôt que je n'avais l'intention de m'arrêter au plus vraisemblable. Mais rien ne s'oppose à ce que le sentiment de l'immortalité se fixe de préférence, en donnant aux deux termes organiques de l'alternance vitale deux théâtres différents dans l'espace, deux globes, par exemple. La tendance est aujourd'hui assez commune à imaginer une pérégrination des existences individuelles dans les astres. Les raisons que la physique oppose à des migrations de ce genre s'évanouissent évidemment quand on suppose des fonctions *entièrement nouvelles* de chaque vie comparativement à *l'autre vie*.

Enfin, au lieu d'une simple alternance, quoique très-compatible avec le progrès constant de la personne (et qui, d'ailleurs, pourrait n'avoir qu'un temps selon l'ordre du monde, et faire place à d'autres transformations), d'autres seraient portés à croire à une succession de formes organiques toujours nouvelles et progressives, quoique sur un

même théâtre de vie. Cette remarque me conduit à exposer une troisième hypothèse, non moins apte que les précédentes à représenter les conditions physiques de l'immortalité personnelle.

Jusqu'ici la spéculation nous tenait éloignés de l'expérience accessible en l'état présent des choses, bien que demeurant fidèles à l'esprit des phénomènes et à la notion de l'expérience généralement possible. Rapprochons-nous maintenant de l'observation, non pour nous confiner dans les faits acquis, où serait alors l'hypothèse? mais du moins en n'en imaginant que d'observables de leur nature et par les progrès réguliers de la science. Approfondissons hypothétiquement ce groupe de faits latents que la bonne foi éclairée de l'observateur doit admettre dans la série des phénomènes biologiques.

Au fond, la philosophie ne saurait plus rien imaginer de nouveau sur le sujet que nous traitons, car les intérêts idéaux de l'homme, le poussant dans tous les sens à travers le champ borné de ses connaissances, ont dû lui enseigner de bonne heure toutes les entrées praticables de l'hypothèse. Mais, ce qui serait nouveau, c'est de régler la fantaisie elle-même par une méthode sévère, et de réduire à sa plus simple expression rationnelle le sens trop figuré des diverses conceptions palingénésiques.

Des imaginations vieilles comme le monde changent de caractère, quand on les sèvre des erreurs séculaires, des faux embellissements qui les chargent et les dénaturent. Ainsi, les hypothèses dont j'ai esquissé ci-dessus quelques formules sont de simples transformations de la donnée antique des transmigrations. Que devient cette donnée, lorsque nous en écartons la croyance aux âmes séparées et pérégrinantes, pour ne reconnaître que des phénomènes liés et intermittents? nous l'avons vu; de même, à présent, je peux substituer à l'idée des grandes intermittences celle de la perpétuité des fonctions organiques, en tenant compte d'une partie cachée et supposée de ces dernières. Alors je n'admettrai point de substrat métaphysique, non plus que précédemment, mais je donnerai pour supports aux groupes et séries de phénomènes certains êtres positifs, doués d'une permanence relative, éléments nécessaires, principes radicaux des phases et métamorphoses d'êtres plus complexes qui tombent sous l'observation à laquelle eux-mêmes se sont soustraits jusqu'à ce jour. Je laisserai donc reparaître les âmes, mais telles à peu près que l'imagination la plus naïve les a suggérées à la philosophie et à la théologie, qui en ont graduellement exténué, vidé le contenu, en les quintessenciant jusqu'à l'abstraction pure; non

pas des essences immatérielles, mais des composés subtils, déliés, insaisissables pour des organes et pour des instruments encore trop grossiers. En un mot, je demanderai si l'organisme que nous connaissons exclut la *subsistance* de certains corps antérieurs et postérieurs, organisés à leur manière, très-petits ou même insensibles avant tout développement, qui constitueraient, pour la génération, un sujet, une puissance déjà matérielle; durant la vie, l'ensemble des éléments les plus profonds qui la soutiennent, et après elle, à la fois son résidu et son produit, sa matière transformée, appelée sur un théâtre inconnu à poser le fondement d'une autre existence personnelle?

Si cette hypothèse avait pour objet l'établissement d'une théorie de l'organisation et de la vie, dans le sens des anciens errements, on y objecterait avec juste raison que ce n'est là que reculer stérilement les problèmes. Et pourtant réussissent-ils à rien de plus les nombreux physiologistes qui produisent sans scrupule leurs *forces organisantes*, générales ou spéciales? Sont-ils même plus avancés que ces docteurs de l'École, toujours ridicules et toujours imités, dont les savantes élaborations ramenaient la dormitivité à la vertu dormitive qui fait dormir? Mais nous ne prétendons rien expliquer, nous ne voulons que nous mettre en face des suppositions

plus ou moins vraisemblables à l'aide desquelles on peut se représenter la conservation de la personnalité : et nous y parvenons plus naturellement, plus intelligiblement aussi, par le rapport supposé de certains êtres latents avec ceux qui se développent sous nos yeux, que l'on n'a jamais pu le faire à grand renfort de constructions abstraites, causes pures, forces pures, esprits purs.

Dès lors nous pouvons nous prévaloir, pour fortifier notre hypothèse, de toutes les hypothèses différentes qui ont placé quelque chose sous l'organisme, et qui n'embrassent guère moins que l'ensemble des théories sur ce sujet. Seulement nous considérons des êtres, et des êtres réels, déterminés pour eux-mêmes et à déterminer pour nous, des groupes de phénomènes sous des lois positives, quoique inconnues, au lieu de ces substrats et de ces causes vagues que, pour définition unique, on déclarait capables d'expliquer tout ce dont l'explication était requise. Le mobile auquel nous obéissons est le même qui a fait imaginer les âmes appropriées aux fonctions diverses, nutritive, sensitive, motrice, irascible, appétitive, rationnelle, les formes substantielles, les natures plastiques, l'âme stahlienne, le principe vital, et toutes ces forces que le matérialisme lui-même n'a pu s'empêcher de poser à l'origine et au fond des propriétés

des êtres vivants. L'animisme n'est pas loin d'accorder tous les caractères d'un être véritable et complet à l'âme qui a charge de faire vivre le corps; et la métaphysique lui en fait un reproche. Enfin, Cabanis arrive au vrai sens de l'hypothèse, à l'idée qui satisfait la science et la désintéresse, quant à présent, en lui ouvrant carrière pour l'avenir, lorsqu'après s'être demandé laquelle des deux opinions est la plus probable, de la mortalité ou de la permanence du principe de personnalité, il donne cette conclusion :

« Toutes les considérations ci-dessus réunies nous conduisent naturellement à regarder le principe vital, ou l'ensemble de toute la sensibilité dont est animé le corps vivant, non comme le résultat de l'action des parties, ou comme une propriété particulière attachée à la combinaison animale, mais comme une substance, un être réel qui, par sa présence, imprime aux organes tous les mouvements dont se composent leurs fonctions, qui retient liés entre eux les divers éléments employés par la nature dans leur composition régulière, et les laisse livrés à la décomposition du moment qu'il s'en est séparé définitivement et sans retour (1). »

(1) *Lettre sur les causes premières*, p. 72, éd. Bérard.

L'*être réel* de Cabanis, l'âme de Stahl, avouée matérielle et étendue, le principe vital et organisateur de tant de physiologistes depuis Platon jusqu'à Broussais, quand ils ne l'ont pas érigé en abstraction et soustrait aux conditions de la nature, enfin et surtout la croyance ancienne et populaire, et beaucoup de théories qui, réduites à leur plus simple expression, n'ont d'autre fondement et d'autre sens que cet instinct presque universel, peuvent être cités à l'appui de l'hypothèse des organismes latents. Ainsi présentée, elle est sans doute en dehors du savoir actuel; mais si nulle observation ne la confirme, les faits ne la démentent pas non plus. Elle ne s'impose pas au nom d'une philosophie ouvrière de chimères, mais elle est conforme aux autres inductions scientifiques, et qui sait si elle n'est point la pierre d'attente de découvertes futures? Sa simplicité, sa vulgarité, sont peut-être des motifs assez faibles de lui donner la préférence sur les vues plus hautes et plus générales que nous avons exposées; mais elle nous laisse une espérance d'apprendre régulièrement par la suite quelque chose de ce qu'elle anticipe, et c'est là un mérite. Ceci soit dit sans choisir et nous prononcer, car la thèse que nous défendons n'exige de nous aucun parti pris, ou plutôt nous les interdit tous, et se trouve d'autant plus forte.

Au reste, cette hypothèse et ces vues sont conciliables. On pourrait imaginer, entre autres suppositions, que l'organisme latent est d'une autre nature que l'organisme actuellement sensible, c'est-à-dire n'est pas un sujet abordable pour les mêmes sens. Le premier, par exemple, envelopperait le second, l'engendrerait en lui sous des rapports et des lois qui nous échappent comme lui-même, se modifierait à son tour dans le cours de cette évolution, enfin persisterait au delà du terme de l'influence réciproque, prêt pour une formation nouvelle dans le monde inconnu, ou dans les mondes futurs. On s'expliquerait ainsi l'impuissance où nous sommes de saisir l'être propre du principe formateur, d'abord dans la sphère d'observation des progrès embryonnaires, et plus tard dans l'animal accompli dont il va produisant ou subissant les modifications diverses. Mais il n'est pas impossible non plus que l'être qui préexisterait, puis persévérerait à travers les phases de la vie animale et au delà, fût plutôt l'enveloppé que l'enveloppant de celle-ci dans l'étendue, et nous demeurât soustrait par sa petitesse seule, quoique formé d'éléments appréciables pour nous et par leur nature. Sous ce point de vue, la question du *siége de l'âme* continue à se poser comme autrefois, et avec sa signification la plus étroite et toute physi-

que, l'âme étant un être soumis à toutes les conditions de l'être. Et il ne faudrait pas conclure de là que les fonctions diverses de la personne ne sont pas diversement localisables dans l'organisme, ainsi que les organes eux-mêmes se localisent, quoique conspirant ensemble : l'unité, en effet, ne repousse pas la multiplicité; il suffit que des liens physiques existent entre les parties quelconques du corps entier successivement développé et cet autre petit corps, *atome de nature*, qui est l'âme, pour que les actions de ce dernier apparaissent et s'assemblent en différents lieux, hors de sa propre enceinte.

A l'égard de la petitesse et de l'imperceptibilité actuelle du corps central, premier fondement de l'organisme et des organismes possibles successifs, on doit rappeler ici que l'étendue consiste en une série de rapports de position indéfiniment croissants ou décroissants, dont la réalité, quoiqu'ils demeurent finis, peut être supposée et prolongée démesurément au delà de la portée de l'intuition sensible ou imaginative. L'imagination proprement dite est aussi bornée que la vue; celle-ci, plus pénétrante que le toucher, n'allait guère loin avant l'invention des lentilles : aujourd'hui, l'entendement, à tort nommé imagination, sait qu'il y a des mondes dont nos instruments n'atteignent que

l'entrée; pourtant, nous parlons souvent, mais nous avons rarement une idée efficace et assez vive de la suite inimaginable des êtres décroissants possibles.

La monadologie tira beaucoup d'intérêt de l'extension donnée à nos idées de grandeur par les observations micrographiques. Non que Leibnitz n'eût fondé ses monades sur l'abstraction de l'être, en vrai métaphysicien; mais, de l'association des monades chimériques, il avait aussi composé une échelle d'êtres indéfiniment multipliés et divisés qui suggéraient une idée tout autre et très-positive de l'ordre et des réalités de la nature. Sa thèse du progrès continu de la vie achevait le tableau, quoique la continuité, vraie sensiblement, devînt une contradiction, dans le sens rigoureux et mathématique où il la prenait pour s'en faire un axiome. Enfin, en admettant l'union perpétuelle des âmes et des corps et l'impérissabilité des essences propres des êtres vivants, ce grand homme allait implicitement, ce qu'on n'a pas assez vu, à déclarer l'inutilité des âmes esprits-purs. A sa suite, Haller et C. Bonnet, le groupe des naturalistes qui s'attachèrent à l'idée de la préformation et de l'emboîtement des germes, pouvaient avoir le mérite de bannir de la science les essences scolastiques. Il est surprenant que Bonnet n'ait

pas senti que l'indissolubilité réelle de l'organisme et de l'âme réduisait celle-ci à ne représenter qu'une abstraction. On s'étonnerait encore à meilleur droit de l'incapacité de leurs successeurs jusqu'à nos jours pour comprendre la haute portée, la valeur vraiment unique, on peut presque dire la solidité de l'hypothèse des corps latents en rapport avec les corps sensibles, et de leurs transformations réglées et de leurs palingénésies. C'est la seule en effet qu'on ait proposée pour assujétir à des lois naturelles l'ordre des évolutions des animaux et des personnes, ordre qui doit légitimement être jugé aussi probable dans cette sphère élevée de phénomènes que dans les autres. Mais cette hypothèse, telle qu'elle fut présentée, était à l'adresse des savants spéciaux plutôt que des philosophes, et, péchant par excès de précision, elle fut rejetée en bloc avec celles de ses parties que décidément l'observation ne justifiait pas. On peut admettre les organismes embryonnaires préexistants, et n'en vouloir pas deviner les formes, et repousser la préformation des organes en petit, et éviter de voir tout le travail de la nature dans une simple extension de grandeur. *A priori*, c'était se faire une idée bien étroite des transformations des êtres que de les borner à un changement d'échelle. On peut donc préférer au *développement*

centrifuge l'épigénèse et le *développement centripète*, s'ils représentent mieux les faits, sans pour cela affirmer que nul organisme invisible ne préside à l'établissement des premiers organes apparents. On peut faire plus et renoncer même à la préexistence, qui nous touche peu en son indétermination, et pour une époque de la vie où la personnalité n'est pas encore dégagée : c'est la postexistence qui nous intéresse ; et on est libre alors de croire que l'organisme destiné au support physique de la personne future est l'objet d'un travail inconnu, caché, qui se fait au plus profond de l'organisme lié à la personne présente, quelle que soit d'ailleurs l'origine de ce dernier, une ou multiple, et plus ou moins intime ou extérieure aux germes qu'il est donné d'en apercevoir. En somme, l'hypothèse de Bonnet resterait comme le type, bien que grossier, et dont il faut avoir soin d'envisager seulement la forme générale et épurée, de ce que la physiologie permet au philosophe pour concevoir la permanence et les évolutions physiques des êtres organisés (1).

(1) Nous pouvons invoquer aujourd'hui, pour le fond des vues que nous exposons, l'autorité d'un physiologiste qu'on ne soupçonnera pas de n'être point au courant de la science. M. Claude Bernard, après avoir rappelé sommairement cette théorie de la *préformation* ou *involution* dont on parlait naguère encore avec

Quoi qu'il en soit de toutes ces hypothèses, il faut leur attribuer une propriété commune pour

mépris, exprime la pensée que des travaux récents tendent à la *tirer de l'oubli.*

« Cuvier, dit-il, dont le génie précis s'accommodait mal des hypothèses, a pourtant accueilli celle-ci avec faveur. Il la regardait comme la plus satisfaisante de toutes celles qui se proposent d'expliquer le mystère de la multiplication des êtres vivants. Nous n'aurions point rappelé ces souvenirs rétrospectifs si des travaux récents ne semblaient tirer l'hypothèse de l'involution de l'oubli dans lequel elle est tombée. Les auteurs contemporains, Pflüger, etc., ont établi la dérivation de l'œuf de l'épithélium ovarien; M. Balbiani complète l'histoire de l'œuf en faisant provenir cet épithélium d'un élément, le globule polaire, sorti directement de l'œuf; par là *il donne un fondement scientifique à la théorie précédente;* surtout si l'on considère comme prouvée la distinction d'origine que le même auteur établit entre la vésicule germinative qui traduit l'influence atavique, et la cellule embryogène qui traduit l'influence particulière de l'individu.

» Au résumé, l'œuf n'est en lui-même qu'un élément plastique très-énergique, un centre d'attraction chimique et morphologique, dont le processus évolutif est renforcé d'une manière inconnue par l'intervention ou l'imprégnation de l'élément mâle, c'est-à-dire par la fécondation. La *tradition organique*, c'est-à-dire *le souvenir des états antérieurs qu'il a traversés, est empreinte dans sa constitution moléculaire intime*, et non dans sa forme, qui est la même pour toute l'animalité... On ne peut point dire que la fécondation soit une création, on ne peut pas davantage admettre qu'elle soit une simple impulsion destinée à amplifier une miniature préformée, on doit dire qu'elle est *un incident dans une longue série d'actes évolutifs*, incident qui, d'ailleurs, n'est pas unique et seul de son espèce, car dans l'histoire du développement il a été précédé d'un acte de préfécondation qu'il ne fait que reproduire avec plus de puissance. La génération d'un être nouveau n'est donc en somme que le terme d'un processus qui pourrait s'arrêter, et qui en effet s'arrête en route s'il lui manque, comme cela arrive à des milliers d'œufs, les impulsions extrin-

la réalisation de l'ordre moral. De nouveaux organes succèdent aux organes détruits, soit pour la continuation, soit pour le retour des phénomènes en la même unité que cimente la mémoire, sans intervalle aucun, ou après des intervalles quel-

sèques de la fécondation. C'est cette apparition successive que l'on peut caractériser en disant que la génération est une épigénèse. »

« Toute évolution, dit plus loin M. Claude Bernard, est le développement d'un état antérieur en une suite d'états successifs; *c'est une continuation.* Si compliqués que soient les derniers termes, *ils étaient contenus en puissance dans le point de départ*, si simple d'ailleurs que fût ce point de départ. Si la cellule-germe est formée spontanément et sans parents, elle manque de point de départ, elle ne peut avoir de continuation ou d'évolution. D'après tout ce que l'on sait des phénomènes de l'évolution vitale chez les animaux et les plantes, il faut considérer le corps qui évolue, le germe qui se développe, comme ayant reçu une sorte d'impulsion ou de direction originelle dont les conséquences se déroulent successivement. Le germe, l'œuf, possède donc une *aptitude qui lui est imprimée par l'organisme dont il fait partie, par les évolutions antérieures auxquelles il a participé.* On conçoit que ce germe représente la *formule organique d'évolution* d'un être dont il procède : on ne concevrait pas qu'une pareille puissance de continuation apparaisse d'emblée et de rien. Une telle supposition serait contraire à ce que l'on pourrait appeler la loi d'inertie organique. » (Cours de physiologie générale, résumé dans la *Revue scientifique*, 10 oct. 1874.)

Il n'y a plus ici qu'un mot à ajouter. La *formule organique de l'évolution*, la *tradition organique des états antérieurs*, plongent dans l'invisible physique par leurs dernières racines : rien ne s'oppose donc à ce que l'hypothèse de la palingénésie envisage dans le même corps, enfin soustrait à l'observation, le fondement d'une autre tradition à poser et la formule organique d'une évolution future.

[illegible]

[illegible] les formes, [illegible] à la pensée, à l'industrie, [illegible] progrès du monde [illegible] passent dans la [illegible] d'autres causes [illegible] les éléments, jusqu'à celle [illegible] que l'organisme [illegible] l'organisme [illegible] que puisse être le genre de ce lien, dépend à son tour des déterminations de la vie [illegible] ou, plus généralement, que celles-ci. [illegible] déjà les vertus plastiques à l'égard du

corps actuel, en possèdent encore de plus éminentes qui regardent le corps à venir. On est surtout amené à le penser, quand on suppose, au sein de ce qui est, le germe et les rudiments de ce qui sera, un organisme en préparation dans les profondeurs de celui qui occupe maintenant la scène. Mais dans tous les cas, sous toutes ses formes, l'hypothèse de la palingénésie a pour complément nécessaire une relation posée entre la vie morale présente et l'état organique futur, afin que soit possible le progrès par la liberté, c'est-à-dire la loi même qui a été le premier principe de notre spéculation. Si au lieu d'une suite ininterrompue de transformations de l'être, nous admettons la donnée des intermittences, aussi grandes et prolongées qu'on les voudra, l'harmonie générale des phénomènes moraux et des phénomènes physiques suffit toujours pour nous donner l'intelligence de la relation qui nous intéresse ici : or, toutes les hypothèses impliquent également cette harmonie, nulle ne peut viser à l'expliquer, et nous ne saurions avoir en aucune la prétention d'en connaître les moyens.

Ce complément des hypothèses palingénésiques n'est autre chose, on le voit, qu'un système de récompenses et de peines attachées à l'exercice de

la vie présente, et sous l'espèce des vies de nature supérieure ou inférieure qui la suivent en vertu de l'ordre du monde. La définition de ces vies surpasse l'esprit et les forces de la philosophie morale : il appartient à des religions d'essayer de les préciser en précisant aussi la nature de Dieu. En sa généralité, la donnée des récompenses ou des peines, celle des vies qui les renferment et, pour ainsi dire, les composent, se rattache à la notion la plus générale de la divinité, à Dieu comme Bien, comme réalité externe de l'harmonie des lois du cosmos et du progrès des personnes. Que ce Dieu soit lui-même personnel, ou que nous ne puissions autrement déterminer ce qu'il est qu'en posant l'extériorité de l'ordre et l'universalité des lois morales, nous verrons toujours dans le système des rémunérations une grande loi de la nature, et non de purs effets de la sentence d'un juge. Nous le devons ainsi, car le plan du monde, en toute hypothèse, est manifestement réglé par des lois générales; et la volonté des agents libres ayant sa place en ce monde, y doit avoir aussi la place naturelle de ses œuvres et des conséquences de ses œuvres. Mais, enfin, le moment est venu de s'expliquer sur cette question de la nature de Dieu, que nous avons si longtemps ajournée.

XXV

DES HYPOTHÈSES RATIONNELLES SUR LA NATURE DE DIEU.

Notre point de vue de la thèse divine est le plus favorable possible à l'opinion de la personnalité de Dieu. Les philosophes qui spéculent sur la perfection métaphysique de l'être et sur la substance aux attributs infinis sont logiquement impuissants, l'histoire l'a prouvé, à extraire de leurs formules autre chose que la vaine ontologie qu'ils y ont insérée. Ils ne sortent de leurs chimères qu'en ajoutant une contradiction aux contradictions déjà entassées. Mais ici, nous partons d'une notion suprême, obtenue en généralisant les attributs les plus spéciaux de la personne. Rien ne sera donc si aisé, ce semble, que de personnaliser l'objet divin admis déjà dans notre croyance. Ce n'est pas tout : les démonstrations de l'existence de Dieu fondées sur la causalité ou sur l'essence nécessaire, ont été renversées par le criticisme. Celle qui est tirée de l'ordre du monde, et qui n'est pas plus solide que les autres sous la forme vulgaire des

théologies de la nature, va prendre, au contraire, une apparence imposante pour nous qui l'abordons après avoir reconnu un ordre cosmique moral et les destinées immortelles des êtres. Ainsi, sous ce rapport encore, la personnalité de Dieu semble nous être indiquée comme la conclusion attendue et le couronnement presque nécessaire des probabilités de la raison pratique. Nous allons voir cependant qu'il est difficile de prendre un parti, impossible de le justifier, quel qu'il soit, par des motifs semblables à ceux qui nous ont guidés jusqu'ici.

La démonstration qui peut paraître encore défendable est, en deux mots, celle-ci; de longs développements ne la rendraient pas plus spécieuse :

On ne conçoit un rapport de finalité qu'en supposant une conscience quelconque, capable de se diriger d'après une fin. Si donc on admet la finalité des êtres comme loi du monde, on doit admettre aussi une intelligence qui embrasse l'ensemble de ces êtres et de leurs fins.

Plus simplement encore et sans syllogisme : le Bien en sa généralité peut-il être conçu exister d'une réalité externe et n'exister pas représentativement dans une certaine conscience?

Le vice de l'argument, dont notre raison prati-

que ne nie point les prémisses morales, convenablement interprétées, est de nous conduire subrepticement à l'affirmation de la synthèse universelle, que nous savons être inaccessible à la connaissance. Il est vrai que je ne comprends la loi de finalité que sous condition d'une conscience posée, apte à poursuivre un but. Il n'est pas moins vrai que je crois pouvoir généraliser cette loi, loi caractéristique de ma conscience propre et, plus obscurément, de tout l'ordre représentatif et passionnel de la nature. Mais suis-je obligé d'en marquer l'origine première dans l'unité d'une anticipation et d'une compréhension parfaite de la série des phénomènes? Ne puis-je donc penser qu'elle a fait son apparition et suivi sa marche multiple, dans la mesure de l'avénement des êtres, selon leurs degrés d'avancement, avec les rapports mêmes de puissance et de tendance, parties inséparables de leur constitution naturelle?

Quand on dit que le Bien en sa généralité, la loi universelle des fins, ne saurait être donné extérieurement, à moins de procéder d'une intelligence qui se le représente, on veut que celle-ci enveloppe *a priori* l'univers réel, l'univers possible, avant les temps, sans limites dans l'avenir : c'est le sens avoué du théisme métaphysique. Mais

en posant cette fin unique et dernière des phénomènes, on tombe dans l'impossible et le contradictoire, tout comme en posant, sous un autre point de vue, leur cause première et absolue ou leur nature totale (*Premier essai*, § XLIII-LI). On ne résout donc pas le problème du monde, on le supprime, quoique d'une autre façon. On croit expliquer toutes choses par celle qui ne s'explique point, et on fait cette dernière inintelligible, là où les autres étaient claires à la condition de n'en pas demander la raison universelle apriorique. On se propose de rendre compte des causes et des fins des existences relatives, et pour cela on introduit la cause et la fin dans une certaine autre existence, ce qui d'abord ne résout rien, et ensuite amène d'autres questions, cette fois bien plus qu'insolubles.

Le physicien pense avec raison avoir résolu un problème, quand il a ramené des faits naguère inexpliqués à quelque autre fait plus général qui ne s'explique pas encore : le mouvement d'un pendule ou d'une planète, ou le jeu d'une pompe aspirante à la gravitation des corps; la foudre et la propriété de l'aimant à l'électricité, etc.; mais encore faut-il, pour qu'il y ait vraiment solution, que la difficulté propre du problème ne se retrouve pas précisément et identiquement la même dans

le fait qui donne l'explication des autres. Le mathématicien non plus ne doit pas mettre un problème en équation par une identité. Cette erreur de méthode, où ne tombe jamais un savant, est le procédé habituel de l'ontologie et de la théologie. Ainsi, pour expliquer la production des phénomènes en évitant le procès à l'infini des causes, le métaphysicien accorde la vertu de cause première à un être qui ne peut lui-même être et avoir été toujours pensant, agissant, vivant, sans que le procès à l'infini se retrouve dans les moments de son existence *a parte ante*. On appelle cela démontrer l'existence de Dieu par l'existence du monde (*preuve cosmologique*), et on ne voit pas que l'absurdité contenue dans la synthèse d'un monde contingent éternel porte également sur la notion d'un être éternel vivant, en sorte que l'explication du monde par Dieu est chimérique. De même pour la finalité : on veut rendre raison des fins de la nature, et on les réunit toutes au sein d'une conscience unique enveloppant l'univers. Or, de savoir comment cette fin existe et peut exister pour soi et pour le monde, en son unité, ou de savoir comment ces fins peuvent être données en leur multiplicité et leur développement, le problème est le même, et il est inabordable. C'est donc pure illusion que d'expliquer ces fins par cette fin. La

cause en général ne s'explique pas, la fin ne s'explique pas, l'existence ne s'explique pas. Est-il étonnant qu'on aboutisse à une identité quand on prétend expliquer l'existence?

On voit que nous ne pouvons considérer l'hypothèse de l'unité représentative des fins, ni comme exigée pour la généralisation de la loi de finalité dans la nature, ni comme une explication de la donnée des fins naturelles. C'est dire aussi que cette généralisation n'est point pour nous une sorte d'ascension à l'absolu, une tentative de rétablir par la raison pratique les idées dont l'impossibilité logique nous a été démontrée. Il s'agit seulement d'une induction, limitée à l'ordre réel de nos connaissances, et toute semblable à celles que se permettent les sciences. En un mot, il nous semble possible de croire à la réalité externe de bien, à la destinée progressive des êtres, à la subordination de la masse des phénomènes que nous connaissons et qui nous intéressent, vis-à-vis d'une loi de finalité dont ils sont eux-mêmes et dans leurs rapports nécessaires à la fois la matière et la forme, sans qu'il soit besoin pour cela de nous forger la chimère de l'universalité métaphysique et absolue des fins, au sein d'une personnalité sans limites qui s'en donnerait la représentation éternelle.

Les difficultés insurmontables, c'est-à-dire les contradictions que rencontre l'hypothèse de l'unité intégrale des fins, dépendent du caractère absolu qu'on ne manque jamais de donner à cette unité (*Premier essai*, § L). S'il s'agissait seulement de poser une conscience générale correspondant à la généralité que l'homme peut considérer dans les fins qui l'intéressent, bornée comme le serait dès lors cette synthèse, et ne dépassant point la connaissance possible, alors il y aurait vraiment question. Le problème de la personnalité de Dieu serait limité, intelligible. C'est ainsi que nous l'envisagerons maintenant.

Nous n'avons plus, pour nous guider et nous déterminer, l'argument qui prétendait prouver la personne de Dieu par les fins de l'univers, expliquer celles-ci par celle-là; au contraire, nous nous représentons une telle personne comme assujettie elle-même aux lois dont l'origine première et l'essence intégrale sont insondables; et la finalité est une de ces lois. Nous lui refusons les attributs infinis de tout genre, et l'éternité antérieure, et l'universalité sans bornes, et la prescience accomplie de l'indéfinité des possibles. Nous limitons ses facultés eu égard à elle même, afin de pouvoir la comprendre comme intelligence et volonté, comme être fini, parfait (*teleios*, non *apeiros*, nous

n'en concevons pas d'autres), dont les fonctions satisfont à des conditions de nombre, de temps, d'espace, etc. Nous les limitons encore eu égard à nous, parce que notre liberté, que nous croyons réelle, est une borne à son pouvoir et à son entendement; parce que la création qui lui soumettrait cette liberté, quant à l'origine, en qualité de don gratuit, sans la lui livrer quant aux développements, est une sorte de fiction puérile et d'imagination sans fondement, indigne d'arrêter un philosophe. Enfin nous avouons franchement ce Dieu, s'il est, pour le premier des êtres, être comme eux. Il aura la perfection de moralité, bonté, justice (n'est-ce déjà assez?), et celle-là n'implique point contradiction. Il jouira de sa vie, possédera ses puissances, projettera ses actes avec une portée d'expérience et d'intelligence incomparable, aussi supérieure à tout ce qui est de nous qu'on voudra le concevoir et qu'il sera possible de le définir, mais pourtant renfermée dans ce qu'il faut de bornes pour que, à force d'abstraction et de généralisation abusives, ses facultés ne disparaissent pas devant les nôtres, tandis que nous penserions anéantir les nôtres devant les siennes. Et il disposera des causes et des fins de notre monde, autant que le permettent la liberté et l'individualité des personnes qui ne sont pas lui, et les lois géné-

rales sous lesquelles il se représente sa propre existence enveloppée.

Voilà l'hypothèse de l'unité rendue intelligible. Obtiendra-t-elle notre foi? La regarderons-nous comme le complément naturel, légitime, moralement inévitable, ou seulement permis, mais peut-être arbitraire, de tout ce que notre conscience a déjà reconnu de vérités sur le règne du bien, l'immortalité et les destinées des vivants, la liberté, la vertu et leurs œuvres? La contradiction, l'antinomie, comme on la nomme euphémiquement, n'est plus là pour nous arrêter sur le penchant de l'affirmation transcendante; nous avons pris le grand moyen et le seul efficace de nous en défaire; mais aussi nous cessons d'être sollicités par l'appât de cette science surhumaine et surintelligible qui, jusqu'ici, se confondit toujours avec le théisme, — non assurément dans la pensée des simples et des croyants de cœur, mais dans l'ambitieuse théologie des livres et des écoles. Nous sommes forcés de nous avouer que l'intervalle est comblé à nos yeux, qui autrefois séparait les deux grands courants du sentiment religieux dans l'humanité : le courant des races monothéistes, intolérantes, fanatiques, dont les bannières portent ces devises de proscription : Je suis celui qui suis, il n'y a de Dieu que Dieu; et le courant des peuples poly-

théistes, à l'esprit ouvert et compréhensif, d'imagination libre et de raison sévère, adorateurs toujours prêts de toutes les formes divines, théoriciens impartiaux cherchant la verité, ne se l'imposant point, plus attachés à l'immortalité des personnes qu'à l'éternité d'une seule, curieux, artistes, savants, ou plutôt humanisateurs de l'art et créateurs de la science, initiateurs de la liberté.

Si nous admettons l'unité de Dieu, sous les conditions ci-dessus définies, la signification de ces mots est changée pour nous, et nous ne laissons pas de pouvoir en admettre la pluralité. En effet, nos spéculations de croyance morale, en nous conduisant à la thèse de l'immortalité des personnes, nous ont d'avance et nécessairement ouvert la voie du polythéisme par les apothéoses : le progrès de la vie et de la vertu peuple l'univers de personnes divines, et nous serons fidèles à un sentiment de religion ancien et spontané, quand nous appellerons des Dieux celles d'entre elles dont nous croirons pouvoir honorer la nature et bénir les œuvres. Ajoutons que, sous l'empire des lois du monde qui permettent aux êtres de s'élever à la justice par la liberté, à la sainteté par la justice, à la divinité par la sainteté, nous ne sommes pas réduits pour trouver des dieux à faire l'apothéose des hommes. Sans doute les nations et

les familles peuvent vouer un culte à ceux qui furent leurs membres les plus dignes, et qu'elles regarderaient maintenant comme élevés à d'autres sphères de la vie. Mais c'est une induction très-naturelle aussi, dans le même ordre de sentiments, que de placer dans le ciel, c'est-à-dire dans les régions supérieures de la conscience et de la nature, des séries d'êtres qui surpassent l'homme en intelligence, en organisation, en pouvoir, en moralité. Enfin, ce polythéisme est loin d'être inconciliable avec l'unité de Dieu, accessible à l'entendement, car le Dieu un, Dieu, serait alors la première de ces personnes surhumaines, *rex hominum deorumque*. La hiérarchie céleste n'est-elle pas d'ailleurs de toutes les religions, y compris celles-là qui repoussent en théorie le principe de la pluralité avec une extrême énergie?

Ainsi l'unité et la pluralité des personnes divines (1) ne s'excluent pas mutuellement. Il suffit que notre intelligence soit libre des deux plus mortels préjugés qui aient pu arrêter les progrès de l'espèce humaine : le préjugé de l'absolu religieux;

(1) Ces mots, *personnes divines*, répondent trop bien et trop naturellement à l'idée que nous pouvons nous faire des dieux dans l'ordre de l'expérience possible, pour que la théologie ait le droit de nous en interdire l'usage, en les consacrant elle-même à l'expression des attributs abstraits du dieu métaphysique, abusivement personnifiés. D'ailleurs l'équivoque n'est pas à craindre.

j'entends ce fanatisme brutal qui proscrit les dieux d'autrui par passion, qui veut imposer les siens comme on impose un drapeau, des rois et des usages, sous l'empire de l'esprit de guerre et de conquête, incapable qu'il est de concevoir deux croyances sous l'égide d'une même conscience et d'une même liberté; et le préjugé de l'absolu philosophique, avec sa construction théocratique idéale dont les fondements posent sur le néant.

Mais de ces deux doctrines ainsi conciliables, la pluralité, l'unité, la première est une suite naturelle, et même une conséquence logique de l'immortalité des personnes, à moins que, par une décision arbitraire, on ne veuille borner la perfection acquise des consciences dans le monde aux seules facultés ou vertus que nous observons chez l'homme. Sitôt que nous faisons un pas hors de cette conception de Dieu que nous avons définie comme la plus universelle possible, et que nous entreprenons de personnifier l'objet divin, il se multiplie conformément à la notion que nous avons d'une personne, et à la croyance par laquelle nous avons déjà placé des êtres immortels sous les lois de l'univers. L'unité ne se présente pas ainsi : mais il dépend de nous de croire que les personnes divines composent des séries distinctes et des sociétés indépendantes, et que, inégales autant qu'on le

voudra, ou égales dans le degré le plus élevé qu'elles aient atteint, elles sont affranchies de la sujétion d'une hiérarchie proprement dite ; ou, au contraire, qu'elles reconnaissent la suprématie de rang, d'intelligence et de puissance, la sainte autorité d'une personne unique au-dessus de toutes les autres.

Il est impossible que la question soit résolue par des motifs d'ordre moral aussi généraux que ceux qui nous ont guidés jusqu'ici, et du domaine de notre méthode. Prendre un parti, c'est professer une religion. A plus forte raison devons-nous renoncer à déterminer les idées qu'on peut se former du pouvoir et des limites des personnes divines, de leur relation à nous, de nos relations à elles. Le philosophe ne saurait entreprendre une œuvre si scabreuse qu'à titre de *critique de la religion*, et en donnant une part considérable à l'histoire. Ce n'est pas ici le lieu.

Je ne m'arrêterai pas non plus, quant à présent, à l'examen de ce qu'on appelle la religion naturelle. Cette œuvre très-peu *naturelle*, mais plutôt artificielle et hybride, est le produit de l'application d'une certaine philosophie à une certaine religion. Son but est de simplifier et de rationaliser des dogmes choisis de cette religion au moyen de théorèmes convenables de cette philosophie. Mais les dogmes choisis dépassent de beaucoup la

mesure des affirmations qu'on peut se permettre sans appartenir à une église, et les théorèmes sont entachés de tous les vices logiques dont le criticisme a fait justice. Si un certain minimum de croyance, en vertu des besoins de la morale, doit occuper l'intervalle qui sépare la spéculation vraiment rationnelle et nécessaire des libres élans de la foi religieuse individuelle, ainsi que je me suis efforcé de le faire reconnaître, les points dont je le compose diffèrent singulièrement de ceux de la religion naturelle, et en eux-mêmes et par la méthode qui les détermine.

Tout ce que nous pouvons faire, pour élucider les termes du choix caractéristique des croyances positives (1), et pressentir les mobiles moraux des consciences, dans les deux voies qui leur sont ouvertes, c'est de signaler une analogie frappante entre l'esprit des institutions politiques et celui des passions ou affections qui président au mouvement de l'imagination religieuse. Les systèmes où dominent respectivement l'unité et la pluralité des personnes divines diffèrent l'un de l'autre comme diffèrent dans leur essence morale les idées

(1) *Positives*, parce qu'elles *posent* leurs objets en vertu de la tradition et de la foi (*fides argumentum invisibilium*, *fides ex auditu*) avec la même assurance et la même précision qui, dans la sphère des connaissances accessibles, appartiennent de l'aveu de tous à l'expérience et à la raison.

monarchiques et les idées républicaines. La comparaison, évidente pour le principe, se vérifie dans les propriétés des deux sortes de religions.

La doctrine de l'unité soumet tous les êtres du monde à une autorité royale qui varie depuis l'autocratie la plus absolue jusqu'au gouvernement tempéré par une mesure de liberté concédée aux sujets. On sait que sa tendance constante est de traiter cette liberté, quand elle l'admet, non comme de nature, mais comme un don, et non pas seulement révocable, mais même infirmé, anéanti dans le fond, pour le plein exercice des facultés illimitées de l'État suprême. Oublions ces excès théologiques, et ne considérons dans l'unité, suivant ce qui a été dit plus haut, que les conséquences compatibles avec la raison pure et avec la raison pratique; il reste que le système de la monarchie en religion s'efforcera de rapporter au roi du ciel et de la terre tout ce qu'il pourra *de la vie et des biens* des habitants de ce royaume, jusqu'à l'extrême limite où leur subsistance serait atteinte. La piété croit difficilement trop sacrifier.

La personne suprême de notre monde sera donc l'origine et la cause de tous les êtres subordonnés, la cause dans le sens le plus absolu qu'on jugera possible de comprendre; ou même quelque chose au delà. Toutes les autres personnes auront en

elle leur fin véritable et dernière. On la nommera le seul aimable et l'unique bien. On se la représentera comme une Providence qui a tout réglé et dirige tout à son but, qui est elle-même. Le culte qu'on lui rendra sera de latrie, c'est-à-dire que les créatures se prosterneront anéanties devant le créateur. Leurs prières seront attendues au pied de son trône et devront y monter avec des offrandes et des sacrifices. Les hommes, quoique libres, feront hommage à sa grâce, appui et secours nécessaire de leur faible liberté, de tout le bien dont ils se croiront les organes. Ils n'accuseront qu'eux-mêmes de tout le mal, et peut-être iront-ils jusqu'à s'avouer responsables des maux physiques qui les affligent. Enfin, les destinées des agents moraux ne seront pas assignées en conséquence de leurs actes et en vertu d'un ordre de la nature, harmonique avec l'ordre de la conscience ; mais on les qualifiera de peines et récompenses, et on les fera dépendre en effet des jugements formels de Celui dont la justice applique la loi que sa volonté a décrétée. Heureux encore si le jugement n'a pas précédé le mérite ou le délit !

Un monarque de qui tout émane et à qui tout revient, excepté le mal, un ordre qui est par son ordre, une loi qui est avant tout de le servir et de mériter en le servant, voilà bien dans toute son

énergie la pensée de l'unité et du gouvernement d'un seul dans le monde. Sous l'empire de cette conception politique et morale de l'ordre cosmique, les hommes font quelquefois de grands efforts pour combler l'abîme ouvert entre les sujets et le souverain : ils rapprochent celui-ci de la nature humaine, et même par les côtés qui sembleraient les plus étrangers à la souveraineté, le sacrifice et la douleur; ils rapprochent ceux-là de la nature divine, en choisissant des saints et des intercesseurs parmi ceux d'entre eux qui ont gagné l'immortalité bienheureuse; ils donnent à leur roi des ministres, les uns de nature angélique, dans le ciel et au fond des consciences, les autres encore mortels et pécheurs, revêtus toutefois d'un caractère sacré, — ce sont les prêtres, — dépositaires de vertus et de fonctions propres à assurer l'action royale sur les cœurs et à mettre les secours de la grâce souveraine à la portée des plus faibles. Nonobstant ces institutions, dont quelques-unes ont le caractère de concessions faites à la doctrine de la pluralité des personnes divines, l'idéal monarchique persiste toujours. Certains peuples très-religieux n'y acceptent guère d'amendements. D'autres fortifient le principe par les moyens mêmes qu'ils emploient pour l'atténuer, notamment dans la doctrine de l'incarnation et par l'é-

tablissement des corps sacerdotaux. Enfin deux grandes impulsions corroborent constamment l'esprit d'unité : la dévotion passionnée, dont l'exagération est la vie même; on ne croit jamais accorder trop à son idole; et la philosophie de l'absolu, qui trouve moyen d'accorder davantage, mais, dans son effort, étouffe la religion et périt à son tour.

La doctrine de la pluralité se tiendra volontairement, quant à l'origine et à la cause des êtres constitués, particulièrement des personnes, dans la situation d'ignorance à laquelle est résignée l'autre doctrine en ce qui touche la personne première et sa source insondable. Elle abandonnera les cosmogonies, soit physiques, soit symboliques, cet ancien déguisement de la tendance unitaire. Elle admettra donc que l'ordre, les lois, le bien, deviennent et se développent; que les personnes, les consciences, qui en sont les représentants et les dépositaires les plus élevés, existent et se coordonnent dans le temps, selon des rapports essentiels inhérents à leurs natures données. Et comment, pourquoi, sur quel fondement? Nous savons que l'hypothèse de l'unité ne peut pas davantage éviter ce problème, ou le résoudre en le reculant.

L'immortalité est la grande foi morale de cette doctrine. Aussi a-t-on vu les croyances polythéistes de l'antiquité devancer les autres sous ce rapport.

C'est que l'adoration d'une divinité jalouse ne posait point pour elles un principe de concentration et d'absorption de l'être, d'où le sentiment religieux et l'esprit spéculatif pussent déduire le néant fondamental de toute autre vie. L'immortalité naturelle des personnes, l'existence dès lors admissible de personnes supérieures et célestes, dont les relations de dépendance à quelque autre principe restent volontairement ignorées, telles sont les thèses essentielles du polythéisme. Ainsi, tout système de croyances qui peut porter ce nom se trouve caractérisé dans son opposition avec les religions absolutistes et monarchiques, et par une aptitude en quelque sorte innée à envisager le monde comme une République des êtres. Historiquement, il est inutile de rappeler tout ce que l'arbitraire des superstitions, la grossièreté des temps, le mélange des dogmes hétérogènes, ont dû apporter d'altérations dans le concept démocratique religieux. Certes, ni le culte de latrie, ni les sacrifices barbares n'ont fait défaut aux pratiques du culte polythéiste. Mais considérons l'idée en elle-même, et nous reconnaîtrons ses propriétés naturelles, conformes au type de croyance que nous avons essayé de dégager. Les développer nous mènerait trop loin, mais il est facile de résumer en quelques mots celles qui touchent les objets

les plus généraux de la raison pratique; savoir :

La nature humaine élevée à sa plus haute dignité, grâce à une énergique affirmation de la liberté, que ne vient plus combattre l'idée de la toute-puissante unité divine;

La nature des êtres supérieurs, conçue comme analogue à celle des êtres personnels que nous connaissons; non qu'il ne puisse en exister d'autres, mais parce que nous ne saurions en définir d'autres intelligiblement;

Par suite, une base indispensable établie pour les communications et pour la société possible de tous les habitants du monde;

Les fins de la vie placées dans la vie même, indéfiniment prolongée, et dans les relations mutuelles des personnes, et dans leur perfectionnement propre, moral, rationnel, organique, en harmonie avec les évolutions physiques des milieux;

La fin dernière et absolue formellement repoussée, puisque sa possession, aussi bien que la dépendance à l'égard d'une cause absolue première, supposerait l'entière absorption des fonctions individuelles;

Les destinées régies en partie par des lois inéluctables, en partie déterminées, sous ces lois, par les actes libres des agents moraux, qui devien-

nent ainsi et de plus en plus les auteurs, les créateurs de ce qu'ils sont;

La liberté de la foi, le respect mutuel des consciences dans la société humaine, à cause des rapports divers que l'esprit religieux peut se représenter entre la vie présente et la vie future, entre les êtres connus et ceux dont la croyance peuple les voies célestes du temps et de l'espace;

Par le seul effet d'une division naturelle des cultes spontanés, la raison commune de l'humanité, les sciences, les arts, laissés sans crainte ni scandale à l'élaboration de leurs méthodes et de leurs œuvres;

Enfin, l'autorité sacerdotale réduite à ce qu'elle peut être lorsque des religions diverses étant en exercice, une seule est et doit être proscrite, celle qui vise à la théocratie, c'est-à-dire à la destruction des autres et à l'anéantissement de la liberté sauvegarde universelle.

La conception politique de la monarchie, dont je citerai ici l'auteur du *Léviathan* comme le coryphée le plus intelligent et le plus sincère, reconnaît pour mobile principal, et pour ainsi dire unique, le Repos; tandis que l'idéal démocratique est le juste objet de l'aspiration de tous les hommes qui placent avant leur tranquillité propre, avant

la paix publique, fût-elle véritable et assurée, une fin plus digne, le libre et plein développement des facultés humaines en société.

De même, le gouvernement du monde par l'unité divine est le choix des âmes portées à l'inaction, et désireuses de voir tout se faire sans elles, pendant qu'elles contemplent ou qu'elles adorent. Il faut y joindre le chœur nombreux des désabusés, des désenchantés, et de ceux qui, blessés par le monde, croient n'aimer plus rien du monde, ou se réfugient dans le rêve d'une souveraine perfection qui le régirait seule, en dépit des apparences contraires, n'exigeant d'eux que soumission à ses incompréhensibles décrets. Je ne parle pas de ces esprits d'une trempe bien différente, dont l'ambition et l'activité se donnent carrière en se chargeant de faire pour les autres ce que ceux-ci refusent de faire pour eux-mêmes: diriger leur conduite et décider de leurs croyances. Il est en effet très-grand, surtout aux époques de confusion intellectuelle, le nombre des hommes qui cherchent à éluder la responsabilité morale de leurs sentiments et de leurs actes. Les sacerdoces ont coutume de s'offrir comme des institutions de secours pour la faiblesse humaine. Mais ils poussent la protection des faibles jusqu'à leur permettre et puis à leur conseiller l'abdication de la con-

science. En la recommandant, comment ne l'exploiteraient-ils pas?

Si tels sont les sentiments qui produisent ou favorisent la doctrine de l'*autocratie céleste*, au contraire, le système moral et politique du monde qui tend à se définir comme un *gouvernement des êtres par eux-mêmes*, à des degrés divers, sous des lois générales tant de la conscience que de la nature, et acception faite de ce qu'on peut connaître ou supposer des influences mutuelles de ces êtres, ce système engendre nécessairement des religions de liberté, des doctrines d'action, de dignité morale et d'exaltation de la personnalité.

J'ai sans doute exagéré les propriétés caractéristiques des deux grands ordres de croyances religieuses, sous le point de vue moral. Mais en forçant les traits on fait ressortir plus vivement le principe qui les modèle. En fait, il faut convenir que le polythéisme peut ne point exclure la foi unitaire, convenablement interprétée. De même, aussi, le dogme de l'unité admet des tempéraments, et se rapproche quelquefois de la doctrine antagoniste. Un phénomène analogue, trop connu pour que je m'y arrête, se remarque dans les essais de fusion des principes politiques opposés.

L'exposition qui précède était réclamée pour le

complément de notre étude des notions les plus générales de l'immortalité et de la divinité. Je ne saurais la pousser plus loin, ni surtout me prononcer positivement sur le dernier problème, sans professer moi-même une religion. Je demanderai ailleurs de nouveaux éclaircissements à la critique historique, la seule qui convienne, sur ce sujet, à quiconque ouvre une école et non point une église. Mon but était de déterminer les probabilités morales d'une foi philosophique, la plus universelle possible, et j'ai confiance de l'avoir atteint.

FIN DU DEUXIÈME ESSAI.

FORMULAIRE

DU

TRAITÉ DE

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE (1).

A. L'analyse des fonctions humaines.

L'homme est une fonction particulière de toutes les fonctions données dans le monde, et qui tombent sous la connaissance : toutes les catégories sont impliquées dans la représentation de l'homme pour l'homme, aussi bien que dans la représentation du monde pour l'homme.

Les fonctions mécaniques, c'est-à-dire impliquant exclusivement *Nombre, Position, Succession* et *Devenir*, dans la *Relation*, sont fondamentales entre toutes : elles ne supposent point dans le représenté les autres fonctions, au lieu que ces dernières y supposent toujours directement ou indirectement les premières.

(1) Ce résumé du *Deuxième Essai* manquait à la première édition. Il a paru en tête du *Troisième Essai*. Nous croyons devoir le reproduire ici comme à sa place naturelle.

On ne veut pas dire que ce représenté des fonctions mécaniques seules existe autrement que abstrait pour la connaissance; mais il existe de cette manière.

Les fonctions chimiques et physiques amènent dans le représenté la *Qualité*, avec de nombreuses séries de propriétés et espèces. Ces nouveaux faits, du point de vue du connaître, exigent, au delà de ce que font les catégories précédentes, des formes particulières de la sensibilité et de l'expérience. Ce qu'ils sont à l'être, au représenté pour lui-même, on l'ignore. D'une part, les théories scientifiques éliminent autant qu'elles peuvent la qualité proprement dite et, à plus forte raison, les catégories supérieures, pour envisager exclusivement le mécanisme qui porte et accompagne les autres fonctions. D'une autre part, on ne forme l'idée d'une existence propre et concrète du représenté qu'en lui appliquant toutes les catégories, et les plus élevées.

Ainsi, la physico-chimie a pour objet des fonctions abstraites. Celles-ci vont se réduisant aux fonctions mécaniques, les mieux définies de toutes. La *Qualité* sert à classer les phénomènes et à appliquer les théories, non à constituer des sujets réels et complets.

Les fonctions biologiques se distinguent d'une manière définitivement tranchée de toutes les précédentes, qu'elles supposent. Elles apportent le sujet complet de toutes les catégories, celui en qui s'exerce et en qui nous comprenons la *Causalité*, celui dont la *Finalité* enveloppe les actes, et dont la conscience arrive à exprimer pour soi les rapports.

Quand la perception et la force n'ont pas encore atteint une représentation distincte pour soi, appréciable pour nous, un système de moyens et de fins embrasse d'autant plus étroitement les séries de faits et coexistants et successifs. Cette finalité suffit pour caractériser la vie à l'égard des fonctions non vitales ; il s'y joint un mode particulier de composition physique, l'organisation, dont les propriétés ne rentrent point dans les propriétés plus simples sur lesquelles elles s'élèvent.

La sensibilité, en tant qu'appréciable pour nous, reconnaît en fait la condition préalable de l'organisation, et même portée jusqu'au système nerveux. Mais la sensibilité n'est pour cela réductible à l'organisation ni sous la catégorie de l'espèce, ni par l'hypothèse vaine d'*une cause donnée dans une substance.*

Avec la sensibilité paraît la conscience à un de-

gré quelconque, et tous les rapports possibles, antérieurs comme postérieurs, viennent dès lors se centraliser sous la catégorie de *Personnalité*.

La sensibilité est aussi expérience, expérience de *soi* et de *non-soi* en corrélation mutuelle. Les espèces et qualités sous lesquelles cette expérience a lieu sont irréductibles les unes aux autres représentativement. Les sciences tendent à en réduire les conditions dans le représenté, mais abstrait, extérieur, rapporté à l'expérience de l'homme, et non point considéré pour soi.

Le système nerveux est l'intermédiaire constant, chez l'homme, entre les sensations et les fonctions physiques qui s'y rapportent communément. Ces dernières peuvent varier sans que les sensations varient, et *vice versâ*, l'irritation quelconque d'un nerf donné se trouvant liée à une certaine sensation spécifique. De là vient que l'existence de la sensation ne suppose pas nécessairement celle de son objet ordinaire.

Il n'existe pas de sensorium, ou sens commun, autre que la conscience elle-même, et la conscience n'a pas d'autre siége, dans la sensation, que le lieu où elle la rapporte. Mais la biologie peut rechercher quels organes sont par le fait des conditions indispensables de chaque sensation ou de toutes.

L'entendement ne naît pas et ne se développe pas sous condition de la sensibilité préalablement donnée, ou du moins préconçue, à l'instar de ce qui a lieu dans le passage des fonctions physiques aux fonctions organiques, et de celles-ci à la sensibilité ; car la sensibilité est représentative de sa nature, et par conséquent implique, dans la mesure d'une conscience plus ou moins nette, un développement quelconque de ce qu'on nomme l'entendement.

L'expérience et les sensations ne sont pas sans l'entendement, puisque ce dernier leur fournit des formes générales et régulatrices indispensables, qui sont les catégories; et l'entendement n'est pas sans l'expérience et les sensations, puisqu'il faut à l'animal, tel que nous le connaissons, des données sensibles particulières pour matière de ses représentations.

Les fonctions de l'entendement offrent autant de grandes divisions qu'il y a de catégories (sauf que les trois dernières catégories dépassent la sphère de la représentation intellectuelle pure) :

1. RELATION : *Comparaison*, *Attention*, *Réflexion*. — La conscience qui compare les phénomènes est un acte représentatif de la relation donnée entre eux. Ainsi, la Comparaison est une

gré quelconque, et tous les rapports possibles, antérieurs comme postérieurs, viennent dès lors se centraliser sous la catégorie de *Personnalité*.

La sensibilité est aussi expérience, expérience d[e] *soi* et de *non-soi* en corrélation mutuelle. Les es[-] pèces et qualités sous lesquelles cette expérienc[e a] lieu sont irréductibles les unes aux autres rep[ré-] sentativement. Les sciences tendent à en réduir[e les] conditions dans le représenté, mais abstrait, [exté-] rieur, rapporté à l'expérience de l'homme, e[t] point considéré pour soi.

Le système nerveux est l'intermédiaire co[...] chez l'homme, entre les sensations et les fo[rces] physiques qui s'y rapportent communéme[nt ...] dernières peuvent varier sans que les se[nsations] varient, et *vice versâ*, l'irritation quelcon[que d'un] nerf donné se trouvant liée à une certai[ne sensa-] tion spécifique. De là vient que l'existe[nce d'une] sensation ne suppose pas nécessairemen[t ...] son objet ordinaire.

Il n'existe pas d[...] autre que la co[...] n'a pas d'a[...] où elle l[...] cher q[...] tion[...]

L'entendement ne naît pas et ne se développe pas sous condition de la sensibilité préalablement donnée, ou du moins préconçue, à l'instar de ce qui a lieu dans le passage des fonctions physiques aux fonctions organiques, et de celles-ci à la sensibilité; car la sensibilité est représentative de sa ma-[illegible], et par conséquent implique, dans la mesure [illegible] conscience plus ou moins nette, un discernement quelconque de ce qu'on nomme l'ex-[illegible]

[illegible] et les sensations ne sont pas [illegible] [illegible] et l'entendement n'est pas [illegible] et les sensations, puisqu'il faut [illegible] que [illegible] connaissons, des données [illegible]

des

ps et

nt les

ire ou

es rap-

l'ave-

la

né-

es,

lui

[illegible]

[illegible] *pensée.* — La [illegible] succession simple [illegible] expressif d'un phé- [illegible] différents

La *Pensée* ou fonction du devenir de conscience, à l'égard des représentés externes, gouverne la perception des changements de lieu et des variations des qualités sensibles. A l'égard des phénomènes proprement représentatifs, elle les distribue comme différents et toutefois liés les uns aux autres dans le temps.

Les phénomènes de conscience, caractérisés par les diverses catégories, admettent autant de modes de liaison et de transition dans le devenir qu'il y a de rapports et de lois pouvant les enchaîner mutuellement à l'état de repos. Cette loi générale et irréductible est l'unique explication des *Séries de la pensée*, ou de l'*Association des idées*.

On peut se demander seulement comment telle série est donnée de fait à la conscience, entre tant d'autres séries également possibles selon la loi générale. La réponse à cette question dépend de l'analyse de l'Instinct, de la Passion, de l'Habitude et de la Volonté.

Les illusions de la *Pensée* sont celles des fonctions précédentes, mais mises en série, et tout autant que la réflexion ne s'applique pas assez aux premiers jugements qui les accompagnent.

6. Qualité : *Raison*, *Signification*, *Jugement*, *Raisonnement*. — La fonction qui distribue les

phénomènes selon la qualité, et les différencie, généralise et spécifie, est la *Raison*.

La *Raison*, étudiée comme toute autre fonction, ne dépasse pas les concepts de l'entendement, non plus que ne les dépassent la *Numération*, l'*Imagination* ou la *Mémoire*, lesquelles se prêtent aussi à l'illusion de l'infini. L'inconditionné et l'absolu, de même que l'infini du nombre, de l'espace et du temps, ne semblent se poser en soi pour la *Raison* que parce qu'on viole la loi fondamentale de la catégorie, qui ne permet de détermination ou de synthèse qu'avec apposition de limites. Or nulle représentation n'est possible que selon cette loi. Cette loi elle-même donne le seul sens possible, intelligible, aux éléments les plus universels et les plus abstraits de la représentation soumise à sa propre analyse.

La *Raison* est propre à l'homme, parce que seul il unit et sépare avec réflexion (et volonté) l'attribut et le sujet, et par là spécifie proprement et classe. C'est tout autre chose que la distinction, l'identification et la détermination dont l'animal est capable, avec son mode irréfléchi de comparer. Aussi, la claire conscience de l'acte de la raison fait que l'homme cherche dans l'imagination, la mémoire et la sensation artificielle des moyens de fixer des déterminations auxquelles la sensation

naturelle est impropre, parce qu'elles ne sont pas individuelles.

Ce secours de la *Raison* est la *Signification*. Le signe représente l'espèce. Il est pris de la sensation et s'adresse à la sensation et aux fonctions reproductives (Imagination et Mémoire), pour servir à *nommer* l'universel d'un degré quelconque et, par suite, l'individuel lui-même.

Le signe est adopté en commun et par l'effet d'une convention naturelle dont les éléments appartiennent à des impressions communes, à des associations communes de phénomènes externes et d'idées, et à la disposition imitative des organes et des fonctions de la conscience. C'est ainsi qu'il peut s'employer à la communication de pensée entre les hommes, et il s'y emploie notamment par le langage et par l'écriture.

Un système de figures, un système de sons résolvent également les problèmes de la signification et de la communication, et d'autres systèmes seraient encore possibles. Employés concurremment, ces deux modes ont pu trouver ensuite une certaine unité dans l'invention de l'alphabet.

Les signes sont d'abord symboliques, c'est-à-dire aussi voisins qu'il se peut de la sensation, et choisis pour suggérer l'idée de l'universel au moyen d'un individuel représenté ou rappelé; puis

ils deviennent, à leur manière, aussi abstraits que les signifiés, et presque tout artificiellement conventionnels, sauf que l'habitude y a plus de part que la volonté.

Il existe plusieurs systèmes de langage, irréductibles les uns aux autres, c'est-à-dire pour lesquels diffèrent non-seulement la première convention des noms, mais surtout le procédé employé pour les lier, en vue d'exprimer leurs rapports dans la pensée, et qui est la grammaire.

La question de la *langue universelle* est relative à l'établissement d'une convention pure et uniforme, à côté des produits variés des instincts et des habitudes : établissement aisé en lui-même et désirable, s'il s'agit, non de remplacer les langues, mais de donner ce qu'elles ne donnent point, un instrument simple de communication générale.

La question moins facile de la *langue philosophique* (et par suite de la langue universelle logique ou rationnelle) comprend deux problèmes. Le premier, plus formel que matériel, se résoudrait par une classification des notions grammaticales, rapportées aux catégories, et par l'adoption d'un système de signification des relations, entre un grand nombre de proposables. Le second, celui du vocabulaire, suppose une classification

des phénomènes eux-mêmes, et n'admet de solution définitive pour chaque partie de la connaissance qu'autant que cette partie est regardée comme parvenue à l'état scientifique.

La *Signification* est nécessaire à la *Raison*, c'est-à-dire à son exercice, et au jeu même de la pensée réfléchie chez l'homme. Toutefois, la Raison est encore plus nécessaire à la *Signification*. Aussi, ces deux puissances se développent ensemble, l'une devenant plus nette et plus fixe à mesure qu'elle se donne le secours de l'autre pour ses actes.

Il résulte de là que l'homme a pu et dû apprendre d'abord à *parler* autrement que par tradition, savoir par le fait de la subordination logique de la *Signification* à la *Raison*. Ensuite, la *Raison* appliquée s'est assujettie à la *Signification*.

La *Raison* est toujours proposition ou *Jugement*, puisqu'elle implique la distinction et l'union d'un sujet et d'un attribut. Donc, le plus élémentaire de ses actes comprend la position d'un *substantif*, d'un *adjectif* et d'un *verbe*, qui est la *copule;* donc aussi, la *Signification* et la parole supposent toujours ces trois éléments, et il est ridicule de se demander par lequel des trois ont dû commencer les hommes.

Le *Jugement* appartient essentiellement à la *Raison*, ou fonction de spécification, puisque les quantités, les causes, les termes tirés de catégories quelconques prennent constamment la forme du rapport d'espèce pour entrer dans la pensée réfléchie et dans le discours, soit exprimé, soit mental.

Quand les jugements sont rapportés les uns aux autres et liés par le moyen d'espèces communes, de manière à donner des propositions résultantes ou conclusives, la *Raison* se développe en *Raisonnement*.

Ce procédé d'enchaînement des termes conduit à reconnaître des jugements originels ou irréductibles, qui sont des *principes*. La *Raison* est donc aussi la fonction qui pose et constate les principes, à condition de ne pas enfreindre la loi des catégories, qui est le premier de tous, ou sans lequel les termes n'ont plus ni fondement ni sens.

Les termes généraux, ou *universaux*, sont des *concepts* ou faits propres de conscience, puisque l'espèce (généralement parlant) est constituée par la *Raison*, dans le *Jugement*, et mobile au gré de ses mouvements, dans le *Raisonnement*. C'est la vérité du point de vue *conceptualiste*.

Les *universaux* sont *réels*, en ce que non-seu-

lement certains d'entre eux doivent une sorte d'existence naturelle externe à la multiplication coordonnée d'individus conformes au concept, mais encore en ce que tous expriment des relations aussi réelles que les individus eux-mêmes sont réels. C'est la vérité de la thèse *réaliste*, dont le seul vice est d'attribuer à l'universel une espèce d'existence qui n'est représentable que dans l'individuel.

Les *universaux* sont des *mots*, c'est-à-dire des *signes* affectés à ce qu'il y a de commun ou d'*identique* dans les *différents*. De tels signes sont indispensables à l'usage réfléchi des concepts spécifiques, et en même temps n'ont rien de la réalité des individus réunis dans ces concepts. C'est la vérité du *nominalisme*. Mais ces mêmes concepts et leurs objets sont autre chose que leurs signes, étant ce que leurs signes signifient.

Le *Jugement*, avec la conscience et la fixité qu'il tient de l'*Attention* et de la *Réflexion;* la *Raison* et le *Raisonnement*, avec les développements que permet la *Signification* systématique, sont des fonctions propres à l'homme et essentielles à sa constitution interne. L'enfant les possède en puissance, et doit déjà lui-même les mettre en acte pour parvenir, soit à exprimer spontanément des

pensées, soit à recevoir celles qui lui sont suggérées.

L'animal a des mêmes fonctions tout ce qu'il en peut subsister lorsque, la réflexion ôtée, la *Comparaison*, la *Numération*, l'*Imagination* et la *Mémoire* ne portent que sur les sensations comme telles, et les *Séries de la pensée* ne dépendent que de la nature ou de l'habitude. Alors, le *Jugement* et le *Raisonnement* sont tout intuitifs, l'abstraction et la généralisation ne posent pas de termes distingués de tout sujet particulier quelconque, et les signes, encore que constants pour les mêmes circonstances, et pouvant servir aux communications, n'expriment rien au delà des états et affections des individus.

Les fonctions de l'*Entendement* et de la *Raison* se rattachent donc aux six premières catégories, qui sont elles-mêmes des développements de la première de toutes. Leur caractère commun est de subordonner le représentatif au représenté dans la représentation, quoique ne pouvant l'en séparer. Réunies sous le nom de l'*Intelligence* (1),

(1) Cette dénomination a le mérite d'être usuelle et vulgaire. Elle permet aussi, en laissant le terme d'*Entendement* libre pour une subdivision, de le distinguer de la *Raison* suivant l'usage le plus commun. Cependant il faut bien savoir qu'une des conséquences de la théorie que j'expose est de ne pas laisser entre la Raison et

elles doivent à ce caractère d'être figurées ordinairement par des termes et des explications tirés de la sensation visuelle; et le symbole est juste, autant qu'il peut l'être en exprimant le fait général et actif de la représentation par des faits particuliers de l'ordre de l'expérience.

Les fonctions relatives aux trois dernières catégories subordonnent au contraire le représenté au représentatif dans la représentation. Ce sont la *Passion* et la *Volonté*, qui, jointes à l'*Intelligence*, accomplissent la fonction totale de l'homme dans la *Personnalité*, centre de toutes les catégories sous le point de vue représentatif, comme la *Relation* en général est ce même centre sous le point de vue représenté.

Cette division ternaire, mais à laquelle il faut encore ajouter et la *Sensibilité* et les autres fonctions dont la *Sensibilité* implique la donnée préalable, est la seule propre à réunir tous les éléments empiriques de la conscience, sans les confondre,

l'Entendement plus de différence qu'il n'y en a entre une catégorie et l'ensemble de quelques autres. — A l'égard de la *Sensibilité*, elle rentrerait dans l'*Intelligence* si on ne considérait que le caractère éminent de ses objets, celui d'être représentés, et de l'être sous les indispensables lois, formes et conditions des catégories. Mais elle s'en distingue profondément par un autre caractère : la passivité relative de la conscience devant les données de l'expérience.

c'est-à-dire sans en nier aucun, et en ne sortant pas de l'observation.

On remarque en effet chez l'homme un élément représentatif proprement dit, à l'égard duquel il n'y a point de distinction entre bien ou mal, beau ou laid, même entre vrai ou faux ; un élément affectif qui permet de classer les phénomènes sous tels ou tels de ces rapports, et un élément déterminatif des actes et des jugements, dont l'analyse et les simples apparences nous imposent de tenir compte alors même que nous devrions ensuite en subordonner l'exercice à une loi.

Ces grandes fonctions sont indissolubles chez l'homme, non qu'un phénomène humain quelconque les implique toujours toutes et au même degré, mais en ce sens que l'homme normal est leur synthèse, et que, prises dans un certain ordre, chacune d'elles suppose données toutes les précédentes.

7. Finalité : *Passion*, *Instinct*, *Habitude.* — La *Passion* est la fonction donnée dans la synthèse d'un *État* et d'une *Tendance* de la conscience (la tendance étant simultanément relative à un état initial et à un état final, et par suite séparément négative de chacun d'eux).

Cette fonction est liée à des impressions ou sen-

timents internes divers, indéfinissables par eux-mêmes, quoiqu'on puisse en fixer les rapports, ainsi qu'on le fait pour les sensations, et par suite les distinguer et les nommer.

Quand la conscience envisage une fin, quand elle la compare à un état duquel cette fin serait affirmée ou niée, cette fin peut être encore à atteindre ; elle peut être possédée présentement ; et elle peut être atteinte dans le moment même. De là trois genres de passions : *passions développantes*, *passions possédantes*, *passions acquérantes*.

La passion développante réunit, par une tendance positive ou négative, deux états qui, en cela même, et la réflexion tantôt intervenant, tantôt n'intervenant pas, se classent respectivement avec leurs objets sous les titres de *Bien* et de *Mal*, de *Beau* et de *Laid* (ou même de *Vrai* et de *Faux*), suivant l'espèce et les degrés de l'intérêt que la conscience attache aux fins favorables ou contraires qui sont ou qu'elle fait siennes.

Le *Désir* et l'*Aversion* sont la double forme générale de cette passion. L'*amour* et la *haine*, l'*espérance* et la *crainte*, beaucoup de passions que le langage tantôt confond, tantôt distingue, appartiennent à ce genre, et s'y classeraient systématiquement en tenant compte de la nature de chaque fin, de la probabilité supposée de sa réalisation,

et enfin de la part plus ou moins grande que la réflexion prend à la poser.

La passion possédante est essentiellement *Joie* ou *Tristesse*, et s'applique aux fins favorables ou contraires, pendant qu'elles sont possédées, et en tant que l'imagination les présente aussi comme pouvant ou ayant pu ne pas l'être. Ce genre se divise, comme le précédent, mais en substituant la possession à l'attente. L'*amitié* et l'*inimitié*, l'*admiration*, le *mépris*, etc., en font partie.

La passion acquérante est un *Transport* joint à l'*émotion*, et qu'expriment des noms tels que *ravissement*, *enthousiasme*, *attendrissement*, et d'autres moins généraux, devant les fins favorables ou contraires, au moment où elles sont acquises. L'*étonnement* et les sentiments du *sublime* et du *ridicule* se rangent dans cette classe. Les passions comme la *peur*, la *colère*, etc., se définiraient en y entrant, suivant la méthode indiquée pour classer les passions développantes.

Le principe de *développement de l'être* est fondamental dans la passion, et prime, en théorie comme en fait, le principe de *conservation de soi*, que plusieurs philosophes ont préféré.

Les passions se combinent diversement chez les hommes, indépendamment de l'intervention de la raison : la nature en pose, en manière d'instincts,

des puissances variables; les circonstances, la volonté, l'habitude, les modifient. De ces combinaisons procèdent les *goûts* et les *penchants* complexes et les *caractères*.

Lorsque la passion donnée dans l'animal ou dans l'homme détermine les moyens de sa fin, sans que celle-ci informe elle-même la conscience; ou encore lorsque la fin est représentée, mais que les moyens sont obtenus et parcourus spontanément sans être cherchés ou même connus comme tels, alors la passion est l'*Instinct*.

L'expérience n'est pas le fondement de l'instinct, car il lui est antérieur. La réflexion n'intervient dans l'instinct que pour en troubler les effets.

C'est dans l'instinct que la finalité éclate surtout comme loi de la nature. On y voit en effet les phénomènes futurs et préordonnés, soit de conservation, soit de développement, se subordonner les déterminations et les sentiments mêmes de l'animal et de l'espèce, et jusqu'à des actes nombreux que le vulgaire appelle volontaires. Et ce n'est pas encore là toute l'extension de cette loi, mais elle tend, par l'*Habitude*, à absorber les phénomènes qui sont nés hors de sa sphère.

L'*Habitude* est en général la manière constante d'être ou de devenir. Dans cette acception, on ne

la distinguerait point de la nature, si ce n'est qu'on eût égard à l'origine première du phénomène dit *habituel*.

Plus spécialement, c'est la disposition qu'une manière d'être ou de devenir montre à s'établir ou à se reproduire dans un être vivant, par cela seul qu'elle s'est déjà produite et plus ou moins répétée auparavant. C'est donc la puissance, donnée dans le fait particulier, de constituer ou de changer graduellement le fait général, lequel est ici cela même que nous appelons la nature.

La définition de l'habitude implique la possibilité de son propre changement, ou plutôt de son application pour produire des phénomènes différents de ceux qu'elle produisait, ou même contraires. Il suffit que des causes quelconques amènent un fait ou le répètent.

Avec la conscience et la volonté, le pouvoir de contracter et de changer les habitudes augmente. Ce pouvoir devenu réfléchi peut fonder, par la recherche et la conservation soutenue du *Meilleur* en toutes choses, l'habitude rationnelle qui est la *Vertu*.

L'altération que l'habitude, en se contractant, apporte à un être vivant capable de la tolérer augmente ou diminue selon qu'il la doit à sa

propre spontanéité, ou qu'il la subit venant d'une source externe.

L'habitude affermit l'établissement des phénomènes dans l'être qui en a conscience; mais elle affaiblit cette conscience même, à moins que la volonté n'intervienne.

Si la volonté intervient, la conscience peut se maintenir et même se fortifier.

8. CAUSALITÉ : *Volonté; Questions complexes sur la passion, la volonté et l'organisme.*

La *Volonté* est la *Force,* en tant que synthèse de l'*Acte* et de la *Puissance* dans la conscience humaine : synthèse de la *Puissance,* c'est-à-dire des phénomènes possibles en vertu de la constitution fonctionnelle et des conditions données; et de l'*Acte,* c'est-à-dire des phénomènes actuels, qu ne se comprendraient point sans cette puissance.

La *Spontanéité* appartient à tous les phénomènes de l'ordre de la vie, et n'exclut point l'existence d'une loi qui lie les phénomènes successifs de telle manière que celui qui la connaîtrait pût prévoir les conséquents en observant les antécédents.

Dans la conscience humaine, nous avons, outre cette spontanéité, une suscitation au moins appa-

rente de phénomènes qui ne seraient pas liés aux précédents par une loi invariable.

La *Volonté*, terme général, la *Volition*, fait particulier, consistent dans ce caractère d'un acte de conscience qui ne se représente pas simplement donné, mais qui se représente pouvant ou ayant pu être ou n'être pas suscité ou continué, sans autre changement apparent que celui qui dépend de la représentation même en tant qu'elle appelle ou éloigne la représentation.

L'*Effort* de conscience est encore la volition comme plus ou moins différente de l'exercice d'une représentation qui ne serait que spontanée,

La *Volonté* est une *Causalité* liant des actes successifs, *comme des effets à leurs causes*, sans que pour cela l'antécédent soit *cause* et le conséquent *effet*, chacun de son côté, à la manière de deux objets extérieurs l'un à l'autre.

En tant que la *Volonté* intervient dans les autres fonctions de la conscience (et que l'apparence est fidèle), ces fonctions ont des *variables indépendantes* réelles, et elles-mêmes ne *sont* pas simplement, mais *se font*.

L'*Attention* et la *Réflexion* tirent de la *Volonté* seule des définitions rigoureuses :

L'*Attention* étant, dans une représentation donnée, la représentation qui s'y joint du main-

tien de cette même représentation, et ce maintien devant être un *effort*, en même temps qu'une fin proposée quelconque y ajoute une *passion;*

Et la *Réflexion* ne fonctionnant sérieusement, non plus, qu'autant qu'elle se témoigne le pouvoir de se soutenir elle-même et de disposer à son gré de représentations auxiliaires en dehors des séries spontanées de la *Pensée*.

Ces dernières fonctions transforment, par leur intervention, toutes les précédentes. Aussi la *Volonté*, qui est leur racine, est-elle le trait distinctif de l'homme et de l'animal, celui dans lequel tous les autres rentrent. On peut le rendre d'autant de manières qu'il y a de catégories. Une des plus frappantes consiste en ce que l'animal, à la différence de l'homme, ne fait point usage du doute, de l'hypothèse et des idées conditionnelles. Or cet usage implique la représentation que *ce qui est ne soit point*, représentation elle-même fondée sur la conscience du *pouvoir d'avoir une idée à la place d'une autre idée*.

Toutes les forces, physiques, organiques, animales, qui sont dites agir pendant une durée quelconque, sont intermittentes, et doivent s'envisager élémentairement hors de la durée; autrement, il faudrait admettre une continuité, une infinité

effective de phénomènes, ce qui est absurde.

L'exercice de la sensibilité, des passions, de l'intelligence, de la volonté, et enfin de toutes les représentations sensiblement durables, est donc discontinu et sériaire dans le fond, comme aussi la production des phénomènes organiques, dont l'apparente continuité n'est que l'effet d'une mesure très-rapide. Mais, de plus, les fonctions animales et humaines forment des séries composées entre lesquelles paraissent de nouvelles et considérables intermittences. C'est la loi de la *fatigue* et du *sommeil*, loi d'une application plus variable que la première, et modifiable, non suppressible, par l'énergie des fonctions elles-mêmes, et notamment de la volonté.

Les fonctions volontaires sont les premières et les plus essentiellement suspendues dans le sommeil de l'homme.

Rien ne prouve que la représentation avec conscience n'est pas totalement suspendue pendant certaines périodes du sommeil.

La *rêverie*, le *rêve*, le *songe*, le *somnambulisme*, phénomènes involontaires qui se produisent durant le sommeil ou à ses limites, sont dus à la persistance inégale de l'imagination, de la mémoire, des séries de la pensée et même de certains effets de sensibilité et de locomotion. Ces

fonctions sont alors irréfléchies actuellement, quoique les habitudes représentatives contractées pendant la veille puissent encore fournir des modes de liaison aux phénomènes, et simuler la réflexion et la volonté actuelles.

La puissance de l'habitude pour reproduire machinalement des séries qu'une réflexion antérieure a établies rend assez compte de ce qu'on allègue de faits de raison dans les songes; mais surtout il faut remarquer que la mémoire du songe est un fait de l'homme éveillé; or, chez celui-ci, les fonctions réfléchies imposent leurs formes aux phénomènes, et par là les interprètent inévitablement et les altèrent.

Les illusions vulgaires des songes, les impossibilités, les contradictions, les aliénations de personnalité sont des propriétés d'un état de conscience où la représentation ne cherche rien au delà de son actualité pure et simple, appréciées du point de vue d'un autre état où des jugements réfléchis se mêlent à chaque position de phénomènes.

Il résulte de notre expérience des animaux, jointe à ce que nous savons des fonctions volontaires et des effets de leur suspension dans le sommeil, que la veille de l'animal doit être un état de conscience approximativement appréciable par

comparaison avec le sommeil *lucide* de l'homme, mais avec cette différence capitale que les sensations et la locomotion se produisent librement, et que, au contraire, il y a absence de ces formes de la raison dont l'exercice imparfait, devenu habituel et machinal, motive seul ces illusions humaines que seules aussi elles sont capables de corriger.

L'établissement des fonctions organiques est une condition générale préalable de celui des fonctions représentatives. Mais de même que le jeu des premières précède constamment le jeu des secondes (ce qui s'appelle en être la cause) dans certaines séries de phénomènes, de même, dans certaines autres la représentation suscitée spontanément se subordonne les états et changements de l'organisme.

Cette dernière dépendance est d'abord marquée dans les mouvements instinctifs, c'est-à-dire dans ceux qui s'expliquent par des fins clairement ou confusément représentées, et non par la sensation et l'expérience.

Elle est manifeste dans la loi qui attache à la présence, à la répétition et au développement de chaque passion des modifications, d'abord dynamiques, et ensuite même statiques des organes internes et externes.

Elle se retrouve dans les phénomènes organiques qui sont liés à l'imagination toute seule comme ils le seraient à la sensation et aux fonctions externes. La passion se mêle d'ordinaire à cet ordre de faits, où l'on doit classer les hallucinations, les visions et quelques-uns des accidents constatés parmi ceux que l'on qualifie bizarrement de *magnétiques*.

L'imagination seule des mouvements comme possibles, comme imminents, avec quelque passion pour les craindre ou les espérer; celle de diverses modifications organiques plus complexes, dans les mêmes conditions, suffit pour que les organes se disposent et se déterminent à les produire, si d'ailleurs il n'y a pas empêchement et si la volonté ne met pas arrêt à la représentation. Cette classe comprend notamment des actes musculaires et des sécrétions, puis l'*imitation* et la *contagion sympathiques*, puis, parmi les phénomènes d'illusion, beaucoup de faits du prétendu *magnétisme animal*, puis le *pendule explorateur*, les *tables tournantes*, etc., enfin le *vertige* mental, qui, bien défini, met en évidence le principe commun de tous ces phénomènes.

La volonté est étrangère à l'ensemble des faits précédents. La volonté et les fonctions réfléchies

ne peuvent que les troubler, si elles y interviennent directement.

Quand la volonté précède un mouvement musculaire, elle est toujours jointe à une préimagination comme celle qui vient d'être décrite, et son rôle est de ne point s'y opposer en suscitant quelque autre représentation, mais, au contraire, de maintenir celle-là toute seule.

La préimagination plus ou moins passionnée suffit, sans la volonté, pour amener le mouvement attendu, dès qu'il est possible.

Donc on est en droit de dire que la volonté n'est pas la cause prochaine, immédiate et directe de l'action musculaire dite volontaire, non plus que des autres modifications des organes.

Et en effet, cette action, bien examinée, n'offre à l'analyse rien au delà de la représentation simple et vive du mouvement possible, imminent et motivé, avec cette circonstance que la volonté, avertie et en éveil, ne suscite aucune représentation suspensive. Cela suffit pour que s'applique la loi qui lie le phénomène représentatif d'imagination et de passion au phénomène organique correspondant, et le mouvement se fait.

La volonté n'est pas moins pour cela la cause éminente, dès qu'elle se montre. C'est elle qui, propre à l'homme et automotive, décide des autres

représentations actuelles, qui, à leur tour, sont suivies des mouvements, comme ils le sont chez les animaux, où cette représentation supérieure n'existe pas.

9. PERSONNALITÉ : *Liberté.* — La *Personnalité* réunit toutes les catégories, du point de vue de l'homme, et se caractérise définitivement quand la *Causalité* et la *Finalité* ayant été bien étudiées dans leurs rapports entre elles et avec les autres, le *Soi* et le *Non-soi* sont posés très-distinctement dans la synthèse de la *Conscience.*

Mais la conscience humaine n'aurait pas cette suprême individualité qui semble résulter de l'analyse, si les passions et les volitions, auxquelles se subordonne l'organisme dans certaines séries de phénomènes, suivaient elles-mêmes une loi générale et nécessaire de développement, en sorte que l'automotivité des représentations ne fût qu'apparente. La question de la liberté est donc celle de la personnalité même.

La question de la liberté ne s'élève pas au sujet de l'animal ; non que l'on ne puisse se demander si un grand nombre de ses déterminations spontanées ne sont pas accidentelles et fortuites, c'est-à-dire non-préordonnées par l'ensemble des précédents et conditions, et on l'ignore tout à fait;

mais visiblement il n'y a pas chez lui cette spontanéité réfléchie qu'accompagne une claire conscience de pouvoir disposer de ses propres représentations.

La question porte sur les actes humains que le bien et la passion motivent, et aussi sur les jugements dont la fin principale est le vrai. Pour les uns comme pour les autres, il existe, outre les séries de déterminations involontaires, et plus étendues qu'elles ne le semblent de prime abord, une classe reconnue de phénomènes qu'on pourrait nommer les *illusions de la volonté*, dans lesquels la liberté s'abandonne et la personne finalement *s'aliène*. Si la liberté est réelle, on est en droit de tenir ce langage; sinon, toutes les déterminations sont au fond de cette espèce, et il n'y a d'illusion que la conscience même de la liberté.

Ces faits de relâchement ou d'abandon de la personne diffèrent de ceux de la passion pure et des songes, en ce que la volonté consent au vertige mental, au lieu de l'ignorer ou de le dissiper en le reconnaissant. Ce sont :

Les jugements qui attribuent à des hallucinations la qualité d'objets immédiats de l'expérience, en tirent des conclusions et des actes;

Ceux qui interprètent des sensations internes quelconques, et se fondant sur des possibilités que

l'imagination suggère et que l'ignorance et la passion exagèrent, affirment la réalité de faits supposés, tels que crimes, conspirations, obsessions, possessions, révélations, etc.;

Ceux même qui s'enchaînent en raisonnements pour construire des systèmes de toute nature, sur des bases chimériques ou simplement possibles, et déclarent ensuite ces systèmes évidents, certains, etc.;

Enfin l'obéissance volontaire aux tentations vertigineuses que les magnétiseurs mettent en œuvre, et qui commencées dans la veille, se continuent avec des effets particuliers dans l'extase ou dans le sommeil somnambulique.

La plupart de ces faits représentatifs, d'abord *aigus*, deviennent *chroniques*, grâce à l'habitude, et, liés ordinairement, non nécessairement peut-être, à des états pathologiques, composent la partie morale des cas de *manie*, *monomanie*, *aliénation*, dont la *démence* est la terminaison la plus commune.

Le remède à ces affections mentales, prises avant l'époque où le vertige devient habituel et irrésistible en intéressant la représentation tout entière, le remède préventif est le développement de la force réfléchie, que l'on peut ici nommer justement le *doute* et le *savoir douter*, en pré-

sence des affirmations qui s'offrent à la volonté.

Si la liberté n'est point réelle, il n'y a de discernement à faire, touchant les jugements de réalité et de vérité, qu'en se fondant sur leur admission plus ou moins générale et sur l'approbation ou la désapprobation d'autrui. Alors le *vrai* et le *faux* sont également nécessaires et ont en cela des titres égaux, car c'est une manière d'être dans le *vrai*, que de suivre une loi nécessaire en affirmant le *faux* des autres hommes.

Alors aussi les jugements de *droit* et de *devoir*, de *mérite* et de *démérite*, et la masse des sentiments moraux de l'homme, tels que lui-même les entend, sont vains et reposent sur une illusion reconnue, quoique inévitable. Ils impliquent, en effet, que des actes sont qui auraient pu ne pas être, et que des actes ne sont pas qui auraient pu être, et cela en vertu de cette liberté qui n'est pas réelle.

La conviction du néant de la liberté, si elle était établie parmi les hommes, engendrerait tour à tour l'inaction ou le fanatisme. Mais elle ne s'établit jamais pratiquement, même chez ses adhérents, et c'est une propriété singulière de la loi de nécessité de toutes les déterminations de conscience, en la supposant vraie, qu'elle embrasse l'illusion de sa propre négation pratique dans toutes

les consciences, et théorique dans plusieurs.

Toutefois, on ne démontre pas rationnellement la liberté, par cela seul qu'on fait voir que la nécessité, loi universelle, envelopperait et, par conséquent, vérifierait et justifierait le faux comme le vrai, le mal comme le bien, ou ce que nous appelons ainsi. Cela n'est pas contradictoire.

On ne la démontre pas non plus en faisant appel au témoignage de la conscience, car c'est la valeur de ce témoignage qui est en question. S'il traverse la réflexion, il est variable; s'il est pris comme une donnée empirique, il est constant, mais ne pose rien au delà de sa propre existence et n'a pas de garants de son infaillibilité.

Les théories antagonistes dites du *déterminisme* et de la *liberté d'indifférence* sont toutes deux fausses et fondées sur une erreur commune.

La liberté d'indifférence établit une scission entre le jugement et la volonté. Le premier est censé nécessaire quel qu'il soit et dans tous les cas; la seconde est tenue pour indifférente, et c'est elle qui a le pouvoir de ratifier ou non l'autre en déterminant l'acte. C'est donc le hasard brochant sur le nécessaire. On ne sait où trouver là le fondement des idées morales.

Le déterminisme suppose la même scission, et

fait la volonté non moins indifférente, mais passive. Il cherche à prouver par l'analyse que les jugements sont semblables à des poids qui sollicitent les plateaux de la volonté semblable à une balance.

Ces théories tombent quand on renonce à toutes ces images de facultés humaines, séparées d'abord, puis réunies par une incompréhensible intervention mutuelle. Une meilleure analyse fait reconnaître que jamais la volition ne se produit sans représentation intellectuelle et passionnelle inhérente, jamais l'intelligence et la passion, dans les actes délibérés, sans qu'une volition se joigne à l'appel ou au maintien de chaque phénomène interne.

Les doctrines aprioriques du panthéisme et du matérialisme sont aptes à démontrer la nécessité universelle des choses, mais par un cercle vicieux. La *substance*, que ces doctrines supposent, et qui n'est qu'une catégorie poussée à l'absolu, hors de toute réalité représentable, la substance, avec ses propriétés et modes préexistants à leur propre développement, n'est que le corps donné à la fiction de la nécessité.

Le principe général de causalité, invoqué en faveur de la même thèse, sous le nom de *raison suf-*

fisante, est une autre pétition de principe, et d'ailleurs conduit à la contradiction. Il faudrait prouver que *causalité* est toujours *nécessité*, et que nulle série de phénomènes ne part d'un acte premier. On se borne à l'affirmer, ou, si on invoque le *procès infini*, c'est sur l'infini actuel et réalisé, notion contradictoire, que l'on s'appuie.

La *philosophie de l'histoire*, comme elle se donne, est une autre théorie nécessitaire, un autre cercle vicieux. Elle ne prévoit pas les faits : elle les prend donnés *a posteriori*, et elle les explique (elle explique même les faits faux) dans l'hypothèse où ils seraient contenus *a priori* dans leurs antécédents, et prédéterminés autant que précédés.

L'esprit de la science est un esprit nécessitaire, et très-justement, puisque son but est la recherche des lois. Mais les sciences constituées, avant d'arriver au point où la liberté humaine pose une limite aux lois, ont à parcourir une carrière dont elles n'aperçoivent pas le terme. Les autres, et notamment la critique historique et morale, ont précisément à traiter la question de la liberté, qui est celle de l'étendue des lois nécessaires. Elles ne doivent donc pas la trancher.

Il existe une science mathématique dont les

possibles sont la matière, dont les principes et les résultats, par conséquent, peuvent s'examiner et s'interpréter en vue de savoir s'ils démontrent l'existence des possibles contingents et des futurs indéterminés et ambigus, c'est-à-dire de la liberté humaine réelle, ou s'ils laissent ces questions en suspens. Cette science est le *calcul des probabilités.*

Le calcul des probabilités suppose formellement des futurs contraires *également possibles*, et cela surtout dans les *jeux de hasard*, qui sont la matière en quelque sorte typique de son analyse. Ces possibles égaux sont-ils égaux seulement eu égard à l'ignorance de l'observateur? ou l'expérience comparée au calcul établit-elle qu'ils le sont effectivement? On peut interroger sur ce point la loi dite des *grands nombres*, puisque d'une part le calcul la démontre, dans l'hypothèse de l'égalité des possibles (c'est-à-dire de leur imprédétermination réelle), et que, d'autre part, l'expérience la vérifie.

La vérification expérimentale de la loi des grands nombres prouve que, si la liberté est réelle, il y a une classe de faits nés de la liberté et soumis à cette loi unique, singulière, qui permet, qui même exige qu'ils soient rigoureusement imprédéterminés; et que, si la liberté n'est qu'ap-

parente, et si tous les faits possibles sont prédéterminés, alors la nécessité universelle impose à une classe de ces derniers la même loi qu'ils suivraient s'ils n'admettaient aucune détermination anticipée.

Le calcul des probabilités fournit ainsi, selon sa nature, une sorte de probabilité, plutôt qu'une démonstration de la liberté comme réelle.

Puisque tant de motifs de *croire* à la liberté sont réunis, que les thèses nécessitaires, en tant que démontrables, sont réfutées, et qu'il y a absence de preuves purement rationnelles des deux côtés, comment obtenir une *certitude?* Mais qu'est-ce qu'être certain à l'égard d'une chose ou d'une connaissance quelconque? C'est une question qui fait suite à l'analyse des fonctions humaines, et nous oblige à revenir, du point de vue de la méthode, sur toutes les affirmations inévitables de nos études antérieures, affirmations dont nous n'aurions pu d'ailleurs nous défendre dans l'étude même de la certitude, à quelque moment que nous l'eussions entreprise.

Si nous reconnaissons n'avoir d'aucun objet, fût-il même tout rationnel, un genre de certitude où notre personne au fond ne se trouve en jeu, il ne faudra pas nous étonner d'avoir été conduits à

voir dans la liberté affirmée un acte de la liberté. Mais il est juste que l'acte éminent de la personnalité soit l'affirmation qu'elle est appelée à faire d'elle-même.

B. La question de la certitude.

Le contraire de la certitude est l'incertitude. L'homme incertain est celui qui en présence d'une représentation sensible ou intellectuelle, doute de ses propres fonctions et des rapports qu'elles posent, ou de la réalité d'un objet qu'ils semblent impliquer;

Ou celui que l'indifférence vis-à-vis des fins d'un jugement laisse neutre, en suspens, alors qu'il pourrait examiner et se prononcer;

Ou encore celui qui dans la lutte des motifs et l'irrésolution d'une délibération prolongée ne trouve pas la volonté de se déclarer.

Si l'incertitude et le doute admettent ces trois éléments tirés des grandes fonctions, *Intelligence*, *Passion*, *Volonté*, et s'il est facile de les vérifier empiriquement, alors la certitude doit être cet état de conscience d'où ils sont tous les trois exclus : cet état, cet acte qui se forme d'une représentation de rapports comme vrais ou d'objets comme réels, et d'un attrait, d'une complaisance

à poser, à maintenir cette vérité, cette réalité, et d'une ferme volition de mettre arrêt à tout examen et de fixer le jugement.

Il doit en être ainsi, parce que l'erreur et la vérité du jugement proviennent l'une comme l'autre des trois sources que nul ne conteste dans la pratique :

De l'intelligence : et en effet la mémoire, l'imagination, la raison sont des éléments de la certitude, et trompent quelquefois ; et la sensation même trompe, non pas comme telle, mais parce qu'on a à se prononcer sur la réalité d'un objet de l'expérience.

De la passion : il faut comprendre sous ce titre, indépendamment des affections toutes personnelles et vulgaires qui sont peu de chose ici, la prévention, l'habitude, l'autorité, mais avant tout l'*instinct* même ou impulsion spontanée vers certains jugements, ou encore la *nécessité morale* d'affirmer des principes qui, malgré le nom d'*évidents* qu'on leur donne, ont plutôt pour caractère le penchant que nous avons universellement à les poser. Ce sont là des éléments de la certitude de fait, et pourtant il n'en est pas un dont l'admission n'induise à erreur, au dire de quelqu'un, puisqu'on a disputé sur tous.

De la volonté : les systèmes, par le fait seul de

leur extension sans bornes, de leurs variations, de leurs retours et de leurs luttes interminables, prouvent pratiquement qu'il n'existe pour la certitude ni une fonction intellectuelle, évidente à la manière d'un pur phénomène, inniable comme une sensation actuelle, ni une affection nécessaire et universelle, une passion commune irrésistible. Il y a donc lieu pour le vrai comme pour le faux à cette détermination personnelle qu'on nomme volonté.

De deux choses l'une : ou la volonté n'est pas libre; dans ce cas, la nécessité se charge de nous apprendre par expérience que sa loi distribue entre nous le vrai et le faux, et nous oblige également et respectivement à nos affirmations, de sorte que la certitude n'existe point ou se contredit, ce qui est tout un. Ou la volonté est libre; alors c'est elle qui décide du vrai et du faux, combinée avec nos autres fonctions. La conscience reconnaît universellement la possibilité de l'erreur : si elle ne se détermine en rien, elle se suicide; si elle se détermine, elle peut se tromper en tout.

Donc, en dehors du phénomène comme tel, que nul n'a nié ni pu nier sans l'affirmer au même moment, la certitude est relative à la conscience qui la pose. La certitude est une assiette morale et

se compose d'actes de croyance. Seulement la croyance dont il s'agit invoque des motifs d'ordre universel, tirés de l'existence et du développement des fonctions humaines.

La question de la certitude ne fut nettement posée qu'après les pyrrhoniens et par eux. L'école pyrrhonienne, suscitée par les spéculations contradictoires de l'ancienne philosophie grecque, ne reconnut rien de certain que le phénomène actuel. Son affirmation en cela n'impliquait point contradiction, étant elle-même proposée comme phénoménique, historique, et en guise de formule de l'acte d'une conscience qui, après examen et recherche, *se suspend*. La suspension est un fait et non pas un dogme.

Les épicuriens s'attachèrent ensuite à l'évidence des sens comme critère de certitude. On leur objecta les erreurs connues des jugements assis sur l'apparence sensible.

Les stoïciens admirent une compréhension immuable et certaine du vrai conforme à la nécessité de la raison. On leur opposa la compréhension pareille des philosophes qui embrassaient, en qualité de certainement vrai, le certainement faux des stoïciens.

Les nouveaux académiciens passèrent condam-

nation et s'occupèrent de remplacer la certitude abandonnée par la vraisemblance ou la probabilité.

Descartes crut atteindre, par l'intermédiaire de la conscience, les vérités qui s'y produisent en dépassant le phénomène. Comme il était difficile qu'il se fît l'illusion de franchir rigoureusement cette limite, au fond c'est une vive et naturelle croyance qu'il entendit poser. Mais il n'en reconnut que le caractère intellectuel, appelé communément évidence.

Leibniz se flatta de réduire apodictiquement la science à deux principes *évidents*, celui de la contradiction et celui de la raison suffisante, tous deux niés par différentes écoles. Eûssent-ils été certains, de la manière qu'il les voulait, encore se trompait-il, et Kant a signalé bien d'autres principes que l'analyse ne ramène pas à ceux-là.

Cette même évidence cartésienne conduisit Spinoza, Malebranche, Locke, Berkeley, Condillac, à des théories certaines pour eux et leurs disciples, absurdes selon tous les autres, et en effet incompatibles entre elles.

Alors le critère du *sens commun* se proposa. Il est vrai que, dans l'ordre pratique, on s'entend assez sur le sens commun. Mais à l'égard des vérités que poursuivent les savants et les philosophes,

le sens commun est indétermination, confusion ou préjugé. Il faut en préciser et en formuler les arrêts. Avec les définitions viennent les variations et les disputes. On ne s'entendait que faute de s'expliquer.

Le *consentement universel*, autre critère, en tant qu'il existe, est indéterminé et confus comme le sens commun et le bon sens. S'il doit se déterminer en forme de raison et de science, alors le consentement universel n'existe pas.

Si ces différents termes signifient au fond croyance naturelle, il faut le dire, et il faut chercher les éléments, les degrés, les espèces de cette croyance.

Kant a fait le premier pas et n'a pas fait le second. Sans doute, il a donné sa *raison pratique* pour remplacer la métaphysique exterminée par le criticisme. Mais cette raison pratique est celle qui propose, en qualité de fondements de la morale, les mêmes entités que la *raison théorétique* a déclarées irréprésentables, inconnaissables.

Kant ne s'éloignait pas au fond, et quelques-uns de ses successeurs ne se sont éloignés aussi qu'en apparence des errements de l'ancienne méthode, cherchant la certitude dans l'intellectuel pur, et élaguant la personne réelle qui poursuit ou possède comme elle peut la vérité, avec toutes ses

fonctions et toutes ses forces. La plupart des philosophes sont revenus ou reviennent à l'illusion de l'évidence, et restaurent, faute de nouveautés, des systèmes déjà plusieurs fois repris et abandonnés.

Nous devons aujourd'hui cesser ce jeu. Nous devons réunir les *deux raisons*, réunir l'homme théorique et l'homme pratique, étudier la croyance en général, scruter, raisonner, formuler notre croyance personnelle, et la proposer au consentement de ceux qui nous écoutent.

La première affirmation certaine, quelle qu'elle soit, suppose la volonté d'affirmer. En cela la certitude aurait logiquement à s'établir d'abord dans l'ordre moral et dans la liberté. Mais en fait, la croyance, si ce n'est pratique, est loin d'être universelle sur ce point. La croyance est universelle touchant des *thèses de réalité* que, pour cette raison, nous considérons comme propres à constituer un premier ordre de certitude.

Une première thèse pose la conscience identique, c'est-à-dire perpétuée et permanente, conformément à la loi de mémoire, puis l'accord de ses fonctions et leur véracité en général. C'est la réalité de la personne représentée à elle-même.

Une seconde thèse pose les êtres de l'expérience externe, représentés dans l'étendue et la durée,

et les pose réels, ou existants pour eux, indépendamment de cette représentation particulière que nous en avons. C'est la réalité du monde.

Une troisième développe la seconde et admet, parmi les êtres, des consciences, puis d'autres fonctions analogues, puis des agglomérations réglées de phénomènes, dont la nature intime est plus obscure pour nous, mais existe encore proprement et sans nous.

Une quatrième établit certaine conformité générale entre les lois du monde, ou des êtres qui le composent, et celles que notre représentation leur applique par ses catégories; plus, la constance et l'universalité de ces lois du monde, étendues au delà de ce que l'expérience en peut contrôler.

Ces points de certitude n'ont pas entre eux de division réelle et de hiérarchie, et ne se suivent pas chronologiquement. Le double mouvement de la conscience et de l'expérience les emploie tous à l'élucidation des synthèses confuses placées au commencement de la connaissance en tout genre.

La définition scientifique des existences, des lois et de leurs fondements demeure étrangère à cette certitude. Il n'y doit rien entrer des objets des débats des philosophes. Son établissement résulte d'ailleurs de l'union des fonctions humaines et non de leur séparation fictive. On ne s'y appuie

donc pas sur la thèse des substances, ou des causes ou des qualités en soi, ni sur celle d'une étendue indépendante de toute représentation, ni sur l'évidence, ce symbole qui ne s'applique avec quelque justesse qu'à une appréhension de rapports particuliers, ni sur la prétendue faculté perceptive et sur sa vertu de fournir directement et immédiatement à la conscience des connaissances soumises à la médiation des organes et des jugements.

En s'éloignant ainsi de la métaphysique on se rapproche si bien de la science, et l'effet d'une bonne méthode est tel, malgré l'insuffisance apparente de la thèse des lois substituée à la thèse des entités, que des questions autrefois jugées très-difficiles reçoivent une solution aisée. De ce nombre sont les problèmes soulevés par ce qu'on nomme l'éducation des sens et par le mélange de l'imagination et du jugement dans l'appréciation des distances et des grandeurs, et toute la partie philosophique de la théorie de la vision.

Le premier domaine de la certitude est suivi d'un second où les passions, la volonté, le doute ont une part plus grande, ainsi que le prouve l'existence des systèmes philosophiques. La croyance à la liberté le domine, et cette croyance n'est universelle que dans la sphère pratique.

Une fois admise, elle ne se subordonne pas moins l'homme tout entier, les doctrines aussi bien que la vie.

Les motifs rationnels à l'appui de la liberté comme réelle sont puissants, mais la théorie de la nécessité n'a pu être trouvée contradictoire. Les motifs moraux doivent donc nous déterminer.

L'existence de la raison pratique et morale est une anomalie dans le système déterministe. L'affirmation du vrai ou du faux, non moins que le choix du bien ou du mal, y est l'objet pour nous d'une obligation réelle et d'une illusion irrémédiable. Notre certitude volontaire de la liberté rend à notre conscience le seul ordre qu'elle puisse connaître, et que la nécessité lui ravit : un ordre de vérité et de bonté, indéfectible en puissance et dont elle peut réellement ou s'approcher ou s'éloigner en acte.

Cet ordre n'est en rien la négation de celui que posent des lois invariables du monde. Les actes libres ne se détachent ni de la raison, de la passion et de leurs motifs, ni des conditions générales ou particulières, physiques, organiques, intellectuelles, ni des antécédents de tout genre établis par des actes antérieurs, personnels ou étrangers. Tout cela est, au contraire, la matière de la liberté. L'affranchissement de la conscience tient aux

nombreux possibles ambigus que cette matière enferme pour l'avenir, et entre lesquels elle suscite quelquefois les uns et détruit les autres. Cet affranchissement est, pour elle, très-grand; il est très-petit relativement à la masse des lois invariables qui constituent l'univers et elle.

La liberté affirmée, devenue le principe de la recherche et de la possession de la vérité comme du bien, rend à toutes les consciences la dignité que s'arrogent les philosophies de l'absolu. Chaque personne est appelée à déterminer librement et ce qu'elle sait et ce qu'elle croit. Cette détermination obtenue, la conscience d'autrui et les faits de l'avenir interviendront.

Il n'y a pas un philosophe qui ait pu davantage. Quelque critère de certitude qu'un philosophe ait pris, si on lui demande le critère de ce critère, il faudra qu'il avoue que son exposé de motifs est un cercle vicieux à l'égard de la certitude. Ce cercle bien fait et bien clos est ce qui le contente. Mais enfin ce contentement n'est pas l'infaillibilité.

L'aveu de la liberté est la seule ressource laissée au philosophe qui n'a pas le recours illusoire d'une révélation surnaturelle, ou n'identifie pas son esprit avec la vérité absolue, pour échapper à la *pétition de principe* inhérente à toute recherche portant sur les *premiers principes*. Une affirma-

tion consciencieuse est tout ce que peut le plus savant homme du monde.

La théorie de la certitude fondée sur la liberté laisse subsister dans toute affirmation un doute au moins possible. Les variations de la pensée d'école à école, et jusque dans la carrière d'un seul et même philosophe, et sur les points les plus graves, justifient ce doute. S'il nous paraissait de trop pour de certaines affirmations, et jusque dans sa possibilité la plus diminuée, songeons à la certitude des fanatiques et des fous. Celle-là n'admet jamais le doute, quand l'aliénation est complète. Mais la personnalité libre, la tolérance et le bon sens veulent qu'un élément quelconque de doute puisse être suscité à côté de chaque représentation.

La théorie de la substance, en rendant les substances particulières impossibles, supprimait l'individualité et la liberté. La théorie de la liberté fonde l'individualité et remplace la substance.

La liberté n'est plus l'attribut d'un substrat, ou l'attribut d'un attribut, d'une faculté. C'est cette loi des fonctions humaines qui, dans les actes réfléchis, consiste en une automotivité représentative propre à amener des phénomènes non forcés, non préordonnés par leurs antécédents, en-

suite leurs conséquences dans l'organisme et dans le monde.

Telle est la véritable et suprême individualité de la personne, qui cesse d'être un rouage du monde. Et telle est aussi la nouvelle permanence qui s'ajoute à la loi de conscience et de mémoire. La personne séparée ne rompt pas tous ses liens et ne devient ni indépendance pure ni immobilité, mais ayant une loi propre de changement, et la possédant, elle *demeure* plus éminemment, pendant qu'elle *change*.

D'où procède cette liberté? On ne peut sans contradiction demander à quelque antécédent que ce soit d'en rendre compte, car ce que sa définition lui confère de propre, c'est de ne *rentrer* dans aucun antécédent, quoiqu'elle ait des antécédents pour conditions.

De même que la théorie rationnelle du monde conduit à poser un premier commencement, sous peine d'errer dans le dédale des contradictions de l'infini, et qu'il est absurde pourtant de vouloir comprendre, expliquer le commencement, de même la théorie morale de l'homme réclame la donnée d'une fonction de commencer partiellement des séries de phénomènes; et c'est toujours le même mystère, s'il est permis de donner ce nom aux faits qui ne se peuvent réduire à d'autres

faits, et en un mot de le donner à l'existence.

La certitude réduite à l'individualité et à la croyance créerait une situation morale intolérable au commun des hommes, à qui manquent également l'énergie, le savoir et une inspiration propre. Le philosophe, le *révélateur* lui-même, à l'extrême opposé, se soutiennent difficilement seuls dans la conviction ou la foi qu'ils se font. Il y a donc une contre-partie nécessaire de la certitude individuelle.

Le consentement universel n'existe pas de fait, et celui des majorités, s'il y pouvait suppléer, est sujet à varier avec ses nombreuses conditions, tout comme celui des individus, proportion gardée. Ainsi, jamais l'approbation d'autrui ne saurait avoir la valeur d'un critère. Et pourtant là est le fondement d'une satisfaction cherchée par chaque personne, une incontestable matière de motifs pour la certitude qu'elle peut atteindre.

La volonté individuelle est souveraine jusque dans l'acte de soumission qu'elle fait à une certitude étrangère, et quand même celle-ci serait générale; car un homme libre ne se rend à une autorité quelconque qu'après en avoir jugé le poids, par conséquent dominé et pu secouer l'empire. Mais enfin il faut de ces autorités à la con-

science, et si elle n'en trouve pas d'établies à son gré, elle travaille à en établir.

La personne elle-même étant et se connaissant muable a besoin de se fixer une fois pour toutes par la volonté dans un ordre d'affirmations, et de devenir une autorité à ses propres yeux, dans la suite de ses efforts et de sa conduite. C'est un véritable contrat de soi avec soi pour poser l'acquis antérieur quelconque en manière d'apriori et de loi pour l'avenir.

A ce *contrat personnel*, ordinairement instinctif, il se joint, surtout dans l'ordre moral et pratique, un *contrat social* implicite, qui stipule et règle les points sur lesquels les hommes croient s'accorder, et s'accordent en effet à peu près et en principe, à chaque époque et dans chaque nation, sans s'être consultés.

Que les hommes s'estiment ainsi liés par un ensemble de droits et de devoirs, quelque obscure et confuse que se trouve souvent cette convention tacite, leurs relations naturelles, en dehors du droit positif, et leurs débats mêmes en rendent témoignage. Le droit positif lui-même n'a pu se former qu'en supposant un droit naturel antérieur, et ce droit naturel étant un lien réciproque est de sa nature un contrat social.

Le contrat social est, par le fait, et pourvu qu'on

se place dans la série, non à l'origine de l'histoire, un contrat coutumier et non plus simplement naturel. Il se compose de coutumes et de traditions qui se formulent et se modifient en conventions positives, en lois, sur certains points, et qui surtout, pour meilleure sanction et garantie, s'adjoignent des *pouvoirs* en partie fondés sur la raison, en partie sur les affections d'espérance et de crainte et sur quelques autres.

Alors l'*autorité* a pris corps. C'est toujours néanmoins l'approbation d'autrui, la conscience d'autrui plus ou moins multipliée et généralisée dans le présent et dans le passé, qui en est le fondement.

En face de l'*autorité* est la *liberté*. L'autorité en tant qu'efficace ne peut résulter que des acceptations individuelles. Chacune des consciences groupées dans cet universel est appelée à le contrôler. Chacune y donne son consentement ou l'y refuse, en tout ou en partie, à ses périls et risques. Et si étroites que soient les limites où toutes retiennent la puissance de chacune, encore n'est-ce que cette chacune répétée qui fait l'autorité, comme l'unité fait le nombre.

Donc l'autorité s'appuie sur la conscience en général, et n'a tant de force que précisément pour cela. Elle est fictive si la conscience individuelle

n'est pas libre; elle est corrompue, elle est même passée à son contraire, c'est-à-dire à la liberté absolue d'une seule conscience ou de quelques-unes, hors de tout contrat, lorsque celles-ci violentent les autres. Aussi voit-on l'usurpation alléguer volontiers une origine, un titre extérieur à l'humanité même.

Donc le contrat social est une synthèse de l'autorité et de la liberté. En toute matière, une certitude qui admet des motifs tirés de consciences étrangères à la conscience qui la formule est une synthèse pareille.

Cette synthèse, en quelque sorte coutumière dans la plupart des lieux et des temps, devient de plus en plus réfléchie, volontaire, et son contenu plus net, lors et à mesure que l'homme prend la libre possession de soi. La critique s'applique à toutes les vérités, logiques, cosmologiques, morales, sociales. Le consentement de chaque conscience, en tout genre, commence à être demandé, attendu. Des révolutions se produisent dans les méthodes, dans les sciences, dans la société, par la raison que le contrat personnel et le contrat social doivent devenir explicites et volontaires, pour la vérité comme pour le bien. Les anciennes clauses, obscures, s'élucident et prennent la forme de lois; jugées injustes ou fausses, se corrigent

ou même s'annulent. De grandes dissensions se déclarent. Mais on conçoit toujours l'espérance d'atteindre, avec la liberté en éveil, ce consentement universel qu'on n'avait point avec la liberté assoupie et avec l'autorité usurpée, ou qu'on n'avait qu'apparent, et encore sans sécurité véritable.

Ce grand changement exigerait, en théorie, que les droits d'une conscience ne trouvassent de limites légitimes, tant pour l'affirmation que pour l'acte, qu'au point où leur exercice attente aux droits des autres, ou s'affranchit, ce qui revient au même, des devoirs reconnus par la libre universalité des associés.

Mais cette universalité consentante est une idée moins réalisée que poursuivie, ou simplement supposée. La pratique la fausse en voulant l'obtenir. L'unité et l'ordre libre, impossibles dans l'actualité des faits, ne se retrouvent en quelque manière que dans une loi de variation et de développement, lorsqu'un peuple est capable de substituer la chaîne du progrès à celle des traditions rompues.

C. La classification des sciences.

La fondation et les travaux des sciences impliquent les thèses de réalité appartenant au premier ordre de la certitude et relatives, les unes à l'usage des lois de la conscience, les autres aux données synthétiques du monde externe. L'analyse et la définition des thèses de *choses* sont l'objet et la fin des sciences constituées, et ne sauraient en être le commencement, malgré les longues illusions qu'on s'est faites à cet égard. L'éclaircissement et la coordination des thèses de *principes* n'appartiennent qu'à la critique générale. Les sciences partent en tout des mêmes synthèses que la connaissance vulgaire, et sont impuissantes à les dominer *a priori*.

Une classification des sciences d'après leurs degrés de certitude n'est pas proposable. Toutes doivent prétendre à la même certitude, quand elles ne dépassent pas leurs objets, quand elles analysent, constatent, formulent et ne dogmatisent pas, quand elles donnent les faits et les lois pour ce qu'ils sont, et les hypothèses pour des hypothèses.

Les erreurs individuelles dans l'exploration scientifique sont inévitables, mais ne touchent pas à la certitude de la science. La science est idéale et générale, non individuelle, en tant que *vérité*.

Individuellement, son titre est la *vérification* que chaque personne est admise et appelée à faire. Et, en effet, les sciences se vérifient de génération en génération, et c'est la manière dont elles se constituent.

Une division par la nature des données, et qui est en même temps une division par la nature des méthodes, est à l'abri de toute objection sérieuse. Telle est celle des *sciences logiques* et des *sciences physiques*, quoique les premières s'appliquent aux secondes et forment des branches mixtes considérables.

Les sciences logiques ont leurs objets dans l'entendement et dans ses formes, abstraction faite des objets particuliers de la sensibilité (non de ses lois générales). Elles ne font pas d'expériences, et elles n'observent rien que d'une manière active, savoir en appliquant les principes mêmes dont elles ont à définir la forme et à chercher les rapports et les développements.

Les sciences physiques tiennent au contraire de l'expérience externe leurs objets, leurs faits propres, et jusqu'aux lois qu'elles découvrent en sachant l'interroger. Elles observent dans le sens propre du mot, et doivent prétendre à l'entier désintéressement de l'esprit vis-à-vis des phénomènes.

On peut diviser les sciences logiques en deux branches, selon que leurs objets appartiennent à la catégorie de la *qualité pure* (d'où la *logique* proprement dite ou *formelle*) ou au groupe des catégories posologiques (d'où les *mathématiques*);

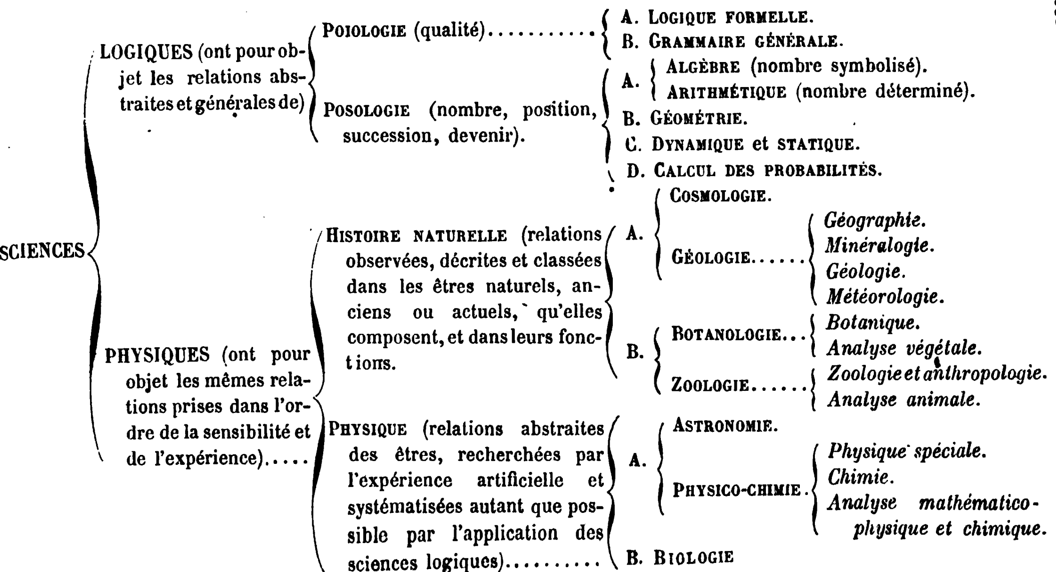
Et les sciences physiques en deux branches par une division de la méthode : l'*histoire naturelle* observe les phénomènes, et les classe en groupes naturels ou artificiels, sans que l'analyse dépasse l'*histoire* (histoire et description des êtres et de leurs fonctions). La *physique* joint à l'observation l'expérience systématique, et, de plus, abstrait des classes de fonctions, pour en donner des lois, des théories, indépendamment des êtres qui les exercent.

A cette division de méthode s'ajoute une division des objets de la science, selon que les êtres qu'elle étudie sont inorganisés ou vivants.

L'*hypothèse* est un moyen de recherche, en même temps que de coordination provisoire des phénomènes, qui s'emploie, quoique très-inégalement, dans les différentes sciences, et leur fournit une sorte de supplément de méthode. L'hypothèse et l'induction logiquement illégitime, qui est la base ordinaire de l'hypothèse, sont inévitables. Elles ne deviennent vicieuses que si elles se méconnaissent en usurpant la qualité de faits ou de

lois avérés. Je suppose d'ailleurs que rien d'avéré n'y contredit.

Il n'y a pas de sciences qu'on puisse appeler constituées, en dehors des classes ainsi définies. On peut, pour plus de clarté, les réunir dans le tableau suivant, sans prétendre à beaucoup près ni épuiser, ni même définir trop rigoureusement les subdivisions, qui n'ont souvent d'intérêt que pour la division du travail entre les savants.



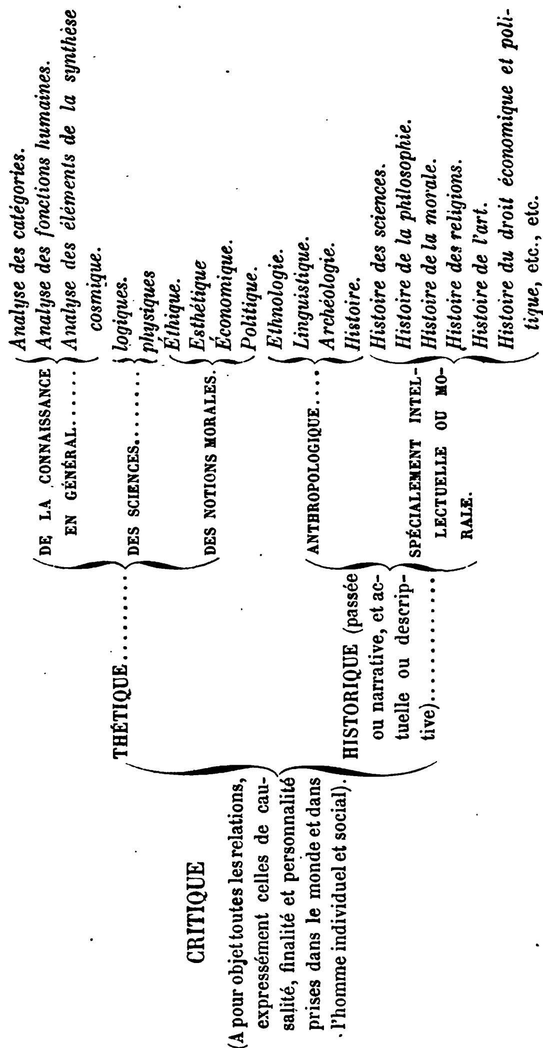
- **SCIENCES**
  - LOGIQUES (ont pour objet les relations abstraites et générales de)
    - Poiologie (qualité)..........
      - A. Logique formelle.
      - B. Grammaire générale.
    - Posologie (nombre, position, succession, devenir).
      - A.
        - Algèbre (nombre symbolisé).
        - Arithmétique (nombre déterminé).
      - B. Géométrie.
      - C. Dynamique et statique.
      - D. Calcul des probabilités.
  - PHYSIQUES (ont pour objet les mêmes relations prises dans l'ordre de la sensibilité et de l'expérience).....
    - Histoire naturelle (relations observées, décrites et classées dans les êtres naturels, anciens ou actuels, qu'elles composent, et dans leurs fonctions.
      - A.
        - Cosmologie.
        - Géologie......
          - *Géographie.*
          - *Minéralogie.*
          - *Géologie.*
          - *Météorologie.*
      - B.
        - Botanologie...
          - *Botanique.*
          - *Analyse végétale.*
        - Zoologie......
          - *Zoologie et anthropologie.*
          - *Analyse animale.*
    - Physique (relations abstraites des êtres, recherchées par l'expérience artificielle et systématisées autant que possible par l'application des sciences logiques)..........
      - A.
        - Astronomie.
        - Physico-chimie.
          - *Physique spéciale.*
          - *Chimie.*
          - *Analyse mathématico-physique et chimique.*
      - B. Biologie

Une classification *scientifique* des sciences, ou dont les éléments seraient tirés des théories et de leurs rapports, supposerait terminée l'ère de l'exploration et de la recherche. Une synthèse générale, une *organisation* ou *hiérarchie* des sciences ne serait qu'une fiction et un appel à la foi, en vue de mettre fin à toute critique et de donner des chaînes à l'esprit humain.

La *hiérarchie* formulée par A. Comte ne peut avoir que cette dernière signification, n'étant fondée ni sur la distinction des méthodes (comme s'il n'en existait qu'une seule), ni partout également sur la division réelle des objets. L'ordre historique de constitution des sciences, qui y est invoqué, n'y est pas exact, non plus que la loi en vertu de laquelle elles devraient s'impliquer successivement l'une l'autre en remontant de la dernière jusqu'à la première. La morale, la politique, l'économique et les lois de l'histoire y sont supposées constituées, sous le nom de *sociologie*, et en outre rattachées aux précédentes, ce qui est une double illusion.

Si on joignait aux deux grandes classes du tableau précédent une classe des *sciences morales*, on reviendrait a la classification ordinaire des anciens, la meilleure encore, aussi bien que la plus simple de toutes. Mais dans l'état actuel des choses

il est préférable de réunir ces sciences imparfaites et contestées à la philosophie et aux différentes branches de la critique et de l'histoire. Le nom de critique convient à merveille à la classe entière.



- **CRITIQUE** (A pour objet toutes les relations, expressément celles de causalité, finalité et personnalité prises dans le monde et dans l'homme individuel et social).
  - THÉTIQUE
    - DE LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL
      - *Analyse des catégories.*
      - *Analyse des fonctions humaines.*
      - *Analyse des éléments de la synthèse cosmique.*
    - DES SCIENCES
      - *logiques.*
      - *physiques*
    - DES NOTIONS MORALES
      - *Éthique.*
      - *Esthétique*
      - *Économique.*
      - *Politique.*
  - HISTORIQUE (passée ou narrative, et actuelle ou descriptive)
    - ANTHROPOLOGIQUE
      - *Ethnologie.*
      - *Linguistique.*
      - *Archéologie.*
      - *Histoire.*
    - SPÉCIALEMENT INTELLECTUELLE OU MORALE
      - *Histoire des sciences.*
      - *Histoire de la philosophie.*
      - *Histoire de la morale.*
      - *Histoire des religions.*
      - *Histoire de l'art.*
      - *Histoire du droit économique et politique*, etc., etc.

D. Les probabilités morales.

La croyance, plus ou moins généralisée parmi les hommes, reste en possession de tout le domaine des jugements qui ne sont pas compris dans ce premier ordre de la certitude dont on a vu les bornes, ou qui ne s'y ramènent pas progressivement par la voie des sciences.

Cette croyance a des motifs tenant lieu de preuves à ceux qui la partagent, et ces motifs jugés suffisants donnent à son objet le caractère de *probabilité morale :* probabilité ou crédibilité dont les éléments échappent, au moins en partie, au calcul des possibles, et que ce défaut d'évaluation mathématique ne rend souvent que plus propres à s'imprimer dans la conscience en manière de certitude.

Les sciences elles-mêmes ne dépasseraient pas la probabilité morale, si on ne pensait qu'à la part prise par le témoignage et l'autorité dans leur mouvement et leur établissement.

L'histoire la plus avérée ne la dépasse pas, non plus que la constatation de faits particuliers actuels, sur indices et témoignages, quoique pour un très-grand nombre de cas historiques et *moraux* la conviction obtenue l'emporte sur celle que

donnerait une probabilité calculée, si élevée qu'elle fût.

Enfin la critique entière, et éminemment les affirmations de l'ordre appelé philosophique, sont du ressort de la probabilité morale. La direction volontaire de l'esprit y a même tant de part, ainsi que la passion de savoir ou de croire, que les hypothèses creuses, les notions vagues ou fictives, et beaucoup de sophismes habituels en écartent toute bonne méthode, et s'opposent à l'établissement régulier de la recherche. D'autres fois, la contradiction n'arrête seulement pas les systèmes. Avec de prétendues définitions et de prétendus raisonnements on assigne l'origine première et la fin dernière, on construit la synthèse universelle des phénomènes; et devant l'illusion des écoles érigée en autorité, le critique, pour tenir ferme dans la raison, est obligé de faire de son arbitre un usage plus violent que n'y paraissent condamnés ceux qui la renversent.

Trois grandes questions restent posées dans l'ordre pratique et moral, et dans l'ordre théorétique aussi, entre certaines limites, pour celui qui rejette les spéculations infinitistes. Ce sont les questions liées de la liberté humaine, de l'immortalité

personnelle et de la divinité comme garantie du bien dans le monde.

Les thèses de la *raison pratique* de Kant, faisant suite à la *critique de la raison pure* et au renversement de la métaphysique, devaient porter naturellement sur des affirmations autres que celles qui venaient d'être jugées contradictoires; autres, et cependant propres à donner à la morale un fondement externe et à satisfaire la conscience. Kant a posé ce problème et a voulu le résoudre; mais sa solution est inacceptable.

Kant a commencé par mettre la loi morale dans l'abstraction et dans l'absolu, en la déclarant indépendante de tout objet de l'expérience et de toute affection humaine.

Partant de la loi morale pour établir la liberté, que, en effet, elle suppose, il s'est vu conduit à regarder cette liberté aussi comme *absolue et entièrement indépendante des phénomènes*. Par là il a rétabli un *être en soi*, *cause intelligible pure*, *noumène abstrait*, destiné à servir de support à la liberté, et qui est une de ces *notions vides* dont il semblait avoir voulu délivrer l'esprit humain. Et ce n'est pas tout, mais la liberté même, attribuée au noumène qui n'est rien, disparaît d'entre les phénomènes et y laisse à sa place une nécessité avouée.

Kant a soumis au même procédé la thèse de l'immortalité personnelle. Pour donner un objet au *souverain bien*, c'est-à-dire à l'*accord du bonheur et de la vertu* réclamé par la conscience morale, il est sorti du monde sensible et phénoménal; il ne s'est pas demandé si la notion de ce monde était ou non susceptible de généralisation pour répondre à ses vues; mais il a supposé, au lieu de la personne et de ses conditions empiriques, une abstraction, et au lieu de la nature un *ordre de choses différent*, inconcevable en lui-même, inconcevable encore dans son rapport avec la nature.

Enfin, il a cherché l'harmonie de la nature et de la moralité dans l'hypothèse d'une existence étrangère, selon la raison, à la moralité et à la nature : dans le sein d'un *Créateur* qu'il a qualifié de *volonté*, d'*intelligence* et de *bonté*, mais qu'il a voulu être absolu et n'être pas *anthropomorphe ;* dans une *essence intelligible*, tout autre que phénoménale, dénuée par conséquent de tout rapport intelligible avec les phénomènes.

Sans sortir des phénomènes, on peut comprendre l'immortalité des personnes et, plus généralement, la perpétuité des êtres vivants individuels, en tant que loi possible de la nature, et appuyer la croyance en une telle loi sur de solides motifs.

La loi de finalité est la forme essentielle de l'organisation. Dans l'ordre de la vie, tout changement implique une fin dont les moyens sont donnés. L'expérience en révélant les rapports des organes aux fonctions, et de celles-ci entre elles pour converger à la génération et au développement d'un être individuel, l'expérience montre la nature comme un système de moyens et de fins, lesquels prennent enfin connaissance d'eux-mêmes dans la conscience.

La théorie dite des *conditions d'existence*, quand on en retranche les prétendues explications de la vie tirées d'une causalité physique, ou fortuite ou nécessaire, ne peut que confirmer le grand fait de l'harmonie de finalité ; car tout son esprit consiste alors en cette remarque : que rien ne se produit dont les *conditions* n'aient été données préalablement. Or que se produit-il en suite de ces *conditions?* Il se produit, entre autres phénomènes, des instincts et des mouvements instinctifs, des images prédisposantes, des sentiments de futurition confus, des passions obscures portant sur l'avenir, enfin une conscience réfléchie du bien, tous faits naturels à leur manière, et qui aboutissent à poser dans les *conditions données*, outre ces conditions, des *moyens pour atteindre des fins.*

La loi téléologique naturelle a en somme un sens

et des applications palpables, et ne doit pas être rendue solidaire de la méthode vicieuse qui procède à la construction de théories physiques par l'hypothèse de *causes finales* particulières.

La loi téléologique naturelle a pour signification, en termes communs, l'existence d'une *destinée des êtres vivants*. Cette destinée est visiblement conditionnée et limitée, quand il s'agit des individus. Jusqu'à quel point limitée? là commence la question, et on peut la poser ainsi :

Y a-t-il une induction légitime à tirer, de la destinée connue et partielle des êtres individuels, à une destinée générale et indéfiniment prolongée de ces êtres, comme tels, dans la nature?

La légitimité de l'induction serait avant tout morale, ou de raison pratique. A l'égard de l'ordre rationnel et de l'ordre physique, la pure possibilité suffirait.

L'adage que *la nature fait tout pour l'espèce* est une affirmation toute relative à l'apparence et, au surplus, gratuite. Rien ne prouve que les espèces ne sont pas périssables, et rien ne prouve que les individus n'ont pas une palingénésie.

Pour prendre la question de haut, ou dans toute sa généralité, on doit choisir entre deux opinions: l'une dirige la finalité naturelle des êtres vers le Tout et sacrifie à ce Tout les individus quelconques

des temps passés et futurs, sans pouvoir reconnaître à aucun d'eux la vertu d'être pour soi un but et une permanence. L'autre opinion ne trouve que dans l'individu la qualité de pouvoir être un but, et en conséquence croit la finalité naturelle appliquée à produire des individus de plus en plus conscients, perpétués par la mémoire et permanents dans le changement même.

Le Tout sans conscience est cette substance en laquelle s'identifient l'être et le non-être, et qui ne peut se concevoir comme une fin morale. Les touts partiels, les espèces, les consciences mêmes dont on le composerait, mais dont aucune n'aurait de permanence, ne peuvent être des fins les unes pour les autres, sans que l'idée propre du but ne s'évanouisse en résultat par l'inconsistance universelle. Donc le problème de la généralisation de la loi téléologique se résout ainsi par une négation, et la conscience humaine n'est pas satisfaite.

C'est dans l'autre hypothèse seulement que la conscience parvient à donner à la loi téléologique dans le monde une valeur comparable, une existence analogue à celles que comporte sa propre constitution.

Il reste à savoir si cette extension de la finalité naturelle est possible, c'est-à-dire compatible avec

les notions de l'entendement et avec les lois qui résultent de l'expérience.

L'argument usité pour exempter la personne de la décomposition et de la mort, terme de tout organisme, se fonde sur une distinction de nature entre la conscience, une, simple et inaltérable, dit-on, et les organes composés, dissolubles, mortels. De là les anciennes *démonstrations de l'immortalité de l'âme.*

Il suffit de signaler les systèmes et les débats sur l'unité ou pluralité de la substance, et sur la signification même de ce mot, pour réduire ces démonstrations à leur valeur.

Peut-on par hypothèse, faute de mieux, admettre sous le nom d'*âmes*, des êtres permanents, intellectuels et volontaires sans organismes, et qui seraient liés seulement par le fait et passagèrement à des fonctions organiques et physiques? On le peut à la rigueur; on peut même supposer d'autres entendements, d'autres catégories, une autre expérience. Mais les seules hypothèses susceptibles d'une probabilité appréciable sont celles qui étendent les lois connues et vérifiées, au lieu d'en poser de radicalement différentes.

La supposition des âmes séparées ne suffit pas plus qu'elle n'est nécessaire pour la thèse de l'immortalité. En effet, l'unité et l'indivisibilité qu'on

leur attribue dépendent de ce qu'on leur refuse les propriétés *extensives*. Mais nous concevons en outre une composition *intensive* de la conscience et une pluralité des fonctions plus ou moins intenses qui la constituent. Donc les âmes séparées pourraient encore être périssables par la division de *leurs facultés*, et par l'affaiblissement, par l'*extinction* de chacune de celles-ci ou de toutes ensemble.

Ne sortons pas des lois empiriques, généralisons-les au lieu de nous y soustraire, laissons les substances et les composés fictifs : au point de vue des purs phénomènes, la thèse de l'immortalité reçoit aisément cet énoncé scientifique :

L'expérience actuelle montre des phénomènes associés de différentes espèces, se liant à l'existence et au développement d'une conscience dont la mémoire, la volonté, la responsabilité fondent la permanence intellectuelle et morale à travers tous les changements. L'expérience future, en disposant du temps et de l'espace, peut montrer une série de phénomènes analogues se liant également à une conscience, et cela de telle manière que celle-ci se rapporte à la précédente, la comprenne et la développe à nouveau et ne forme

enfin avec elle qu'une seule mémoire, une seule volonté, une personne unique.

Cette loi est hypothétique sans doute, mais n'a rien de contradictoire :

Elle admet le rapport constant d'un organisme à une personnalité, et s'y appuie pour baser une induction.

Elle admet une adaptation mutuelle très-expresse du développement des fonctions de différents ordres en faveur du retour de la personne : ce n'est que l'extension de cette même finalité à laquelle cette personne a déjà dû son avénement antérieur.

Elle admet que deux organismes différents peuvent se lier en divers temps à une même personnalité. Or ceci n'est pas absurde suivant l'expérience et l'analogie, car nous voyons, sous le rapport de la *matière*, les éléments composants des corps, emportés dans un flux continuel qui n'empêche pas une autre permanence; et nous voyons, sous le rapport de la *forme*, chaque organisme qui doit être corrélatif d'une certaine conscience se définir, depuis son origine jusqu'à sa fin, par une loi d'évolution beaucoup plus que comme une essence fixe.

Toute la difficulté consiste en ce que l'évolution

qui soumettrait à une loi unique l'organisme actuel et l'organisme futur échappe entièrement à l'expérience actuelle. Mais si la transition de l'un à l'autre était connue ou prévue scientifiquement, l'immortalité aurait la valeur d'un fait et non plus d'un postulat de la raison morale. Il suffit donc qu'il n'y ait pas, et il n'y pas en effet d'impossibilité à opposer à ce postulat, si ce n'est qu'on préfère cet autre : que les lois du monde ne s'étendent pas au delà de ce qu'il nous est donné d'en savoir.

C'est ce que ne craignent pas de professer les doctrines qui ont la prétention d'épuiser l'esprit humain et l'univers. C'est ce que pensent plus banalement de nombreux savants spéciaux qui réfutent l'inconnu par la raison qu'il est inconnu. Ayant à prouver que la loi de personnalité s'arrête aux phénomènes présents, ce qui est un fait négatif, ils ne peuvent invoquer au fond que l'ignorance. Mais l'ignorance des lois physiques est précisément le premier moment d'une argumentation invoquant des motifs d'ordre moral.

Si on ne demande au défenseur de l'immortalité que des hypothèses, pour combler le vide laissé dans l'esprit par cette ignorance, il a le choix entre plusieurs. Et plus ces hypothèses pa-

raîtront faibles ou gratuites, si d'ailleurs elles ne sont pas plus réfutables que démontrables, mieux sera atteint le seul but possible dans cet ordre d'idées, celui de mettre des possibilités en évidence.

Il y a l'hypothèse de la palingénésie cosmique : on peut supposer des mondes successifs, séparés après de longues durées par des intervalles arbitraires, et reliés par une loi plus générale que celles qui les constituent séparément, et telle que toutes les personnes qui ont vécu dans l'un de ces mondes reparaissent pour se continuer dans un autre. Cette relation entre deux ordres entiers de phénomènes cosmiques ne devrait pas plus étonner un philosophe que ne fait dans le cosme présent, où il spécule, la première venue des grandes relations composantes de ce même cosme, et qu'il ne comprend pas davantage.

Il y a l'hypothèse tout à fait autre des vies personnelles successives, et, si l'on veut, alternantes, au sein d'un monde en quelque sorte double qui renfermerait deux ordres de fonctions liées, mais incommunicables du point de vue de l'un d'eux. L'imagination est admise à varier de bien des manières le concept des lieux, des temps et des fonctions qui correspondraient ainsi successivement à une seule et même personnalité.

Et il y a l'hypothèse du développement de l'organisme actuel, repris et continué sous de nouvelles conditions, pour lesquelles la place ne manque pas dans l'univers. A celle-ci se rapporterait surtout, sauf correction, la doctrine de physiologie spéculative proposée par l'école monadologiste, et dont le vitalisme aussi s'est rapproché quelquefois. Les âmes matérielles, les germes, les sous-organismes latents, insensibles, peuvent en effet servir à représenter le lien physique entre la vie actuelle et une autre vie qui en serait ailleurs la continuation pour la conscience.

Cette dernière hypothèse est plus propre que toute autre à fournir des applications prolongées d'une loi révélée partiellement à notre expérience. La force *plastique* de la conscience et de la vie morale, s'exerçant sur un organisme profond, maintenant insensible, mais appelé à devenir le germe des organes futurs, conférerait une réalité naturelle à la loi de la *rémunération* des agents libres. Les *peines* et les *récompenses* se présenteraient comme des faits d'harmonie entre l'acquis moral et, par suite, physique d'une vie et la constitution biologique apportée dans une autre.

Toutes ces possibilités peuvent se réduire en

une seule : celle de l'immortalité sous des conditions physiques inconnues. C'est ensuite à la conscience à se donner ses motifs souverains et à affirmer sa croyance.

La liberté s'affirme comme réclamée par la loi morale et par l'usage pratique de la raison. Cet accord posé entre la conscience et le monde, entre le témoignage intime et la réalité des choses est ce qui fonde définitivement la personne. Un autre accord en est le corollaire, et c'est celui qui promet à la personne dans le monde la perpétuité que son développement propre exige.

Indépendamment de la reconnaissance formelle de sa liberté, la conscience croit naturellement à sa perpétuité. Les systèmes philosophiques sur l'âme, et, avant cela, les croyances religieuses, telles qu'on en trouve chez les races les plus grossières, sont des expressions de ce sentiment naturel, et n'en sont pas les causes.

L'instinct se fonde à cet égard sur la conscience même de la vie interne, laquelle ne se sent pas sujette du temps, au lieu que la connaissance de la mort est un fait empirique et révélé extérieurement.

La lassitude, le besoin du repos, l'affaiblissement de la pensée, des passions et de leurs or-

ganes combattent l'instinct de la vie sans le détruire, et, si l'on n'invoquait pas d'autres raisons, concluraient, comme le sommeil, à l'intermittence nécessaire des fonctions vitales, non à leur anéantissement.

L'induction instinctive que l'homme, avant la réflexion, a tirée de son sentiment de la vie et de sa passion de vivre au prolongement de son existence, et ce, malgré l'apparence des phénomènes, le philosophe peut aussi la tirer sur le fondement de la finalité comme loi générale de la nature. Puisque les instincts et les passions innées du règne animal se trouvent avoir des objets corrélatifs dans le déroulement des fonctions de tout genre dont l'individu ne dispose point, le désir constant et puissant de l'immortalité, donné avec la personne, doit aussi correspondre à des lois maintenant inconnues, propres à le satisfaire.

Avec la reconnaissance de la liberté, d'autres motifs suivent les premiers, les transforment et en élevent le caractère. La réalité de la personne entraîne la réalité de la loi morale dans l'univers. Celle-ci ne peut se réaliser que par l'accord du bien moral, que l'agent libre accomplit, et de cet autre bien, le bonheur, qui vient du dehors. Cet accord n'est pas actuellement donné. Il faut donc

en poser l'existence en disposant du temps, et par conséquent poser la personne immortelle.

Le mal comme le bien est l'œuvre de la liberté. Le mal que la liberté a fait, c'est à la liberté de le corriger. L'état de la personne n'étant pas la *perfection*, et cela, en vertu de la liberté même, sa fin morale ne peut être atteinte que par le *progrès* libre. Mais la vie actuelle n'est pas un théâtre suffisant pour le développement des actes et de leurs conséquences. La vie future est donc la condition et le postulat de la personne prise dans toute son extension.

Le mal physique lui-même, c'est-à-dire le mal dont la liberté ne rend pas compte, à notre connaissance, et qui a pour formes la douleur et la mort, trouve dans l'hypothèse de l'immortalité, étendue aux plus humbles consciences, une explication, non pas à proprement parler, mais enfin la seule possible. Si la nature ne donne la vie aux individus que pour les sacrifier sans retour après les avoir produits, le mal n'a ni raison, ni remède ni fin en ce qui les touche. Mais si une loi de palingénésie pourvoit au développement des fonctions individuelles et en assure la conservation et le progrès, alors le mal, insondable condition de la vie, n'en est pas du moins et en même temps la négation; on peut le regarder comme un moyen,

quoique mystérieux, à l'égard des fins ultérieures des êtres, et le croire, en conséquence, destiné à s'affaiblir dans la mesure où ces fins sont successivement atteintes.

La croyance et la probabilité de la perpétuité des êtres se rattachent à la croyance et à la probabilité de la liberté et de la loi morale en tant que réelles. Une dernière thèse, celle de la Divinité, a le même fondement et s'ensuit de la même méthode; car elle résulte de cette même généralisation de la notion des fins qui est réclamée pour la satisfaction de la conscience.

Puisque la loi morale est réelle dans le monde, et non pas seulement posée au regard du sens intime, et puisque l'ordre moral des fins existe ainsi indépendamment des consciences qu'il enveloppe, et au-dessus de tous les autres genres de fonctions, qui dès lors lui servent de moyens, on peut dire que le Bien en général a une existence cosmique et souveraine, et renferme la garantie et la sanction externes des lois de la personne. Or affirmer le Bien en ce sens, c'est affirmer l'*Existence de Dieu*, et c'est la définir sous l'espèce la plus claire, la plus pratique, la moins abstraite et cependant la plus universelle dont l'entendement soit capable.

Dans la doctrine des écoles qui voudraient déterminer la notion de divinité par l'usage pur de concepts *indéterminés*, autrement dits négatifs quand ils sont ainsi séparés (l'*Un*, le *Simple*, l'*Infini*, l'*Immuable*), l'*essence de Dieu* et son *règne* s'évanouissent, la personnalité et même enfin les phénomènes quels qu'ils soient sont anéantis. Mais ici c'est du propre fonds de la conscience, et c'est de l'ordre du monde, en ses changements conformes à la loi de la conscience, que se tire la thèse divine.

Cette thèse demeure indéfinie d'un côté : Dieu en ce qu'il est pour lui-même et relativement aux catégories (d'espace, de temps et de causalité notamment) est laissé dans l'inconnu et dans l'inconnaissable. La spéculation, voulant se porter au delà de l'entendement, n'a pu formuler à cet égard que des contradictoires.

Mais d'un autre côté, relativement à nous, bornée à la loi qui nous intéresse entre toutes, et dont l'extrême généralisation n'énonce jamais qu'un rapport et un ordre et ne peut tomber dans l'absolu, la thèse divine est parfaitement définie et déterminée.

La loi posée ainsi est donc spécifiée par un caractère moral, ou plutôt elle est la loi morale même envisagée dans le monde. Elle est donc pro-

fondément distincte de ce qu'entendraient, sous les noms de *Loi du monde* ou *Ensemble des lois du monde*, des philosophes qui auraient en vue la synthèse universelle et l'imagineraient construite avec des fonctions d'une toute autre nature, ordinairement mathématiques et physiques.

Dieu étant défini par l'existence cosmique souveraine d'un ordre de finalité qui règle et assure le sort des personnes conformément à la loi morale, l'*athéisme* est la négation de cet ordre. Le sentiment commun de l'humanité vient en confirmation de cette acception des mots. C'est pourquoi on a le plus souvent qualifié d'athées les matérialistes, les fatalistes, les panthéistes, quoique les doctrines de ces derniers soient *pleines de Dieu;* et les théologiens auraient eu le même sort avec leur dieu tout métaphysique, s'ils ne s'étaient pas contredits.

Au contraire la méthode qui conclut à l'*athéisme* sous le point de vue de la science, et en tant qu'il serait question d'obtenir la synthèse unique des phénomènes et sous toutes les catégories, cette méthode ramène à Dieu sous un aspect plus limité, le seul qui reçoive pour l'entendement une pleine lumière.

ce n'est pas à de chimériques *Idées de la*
'est aux éléments constitutifs de la person-

nalité dans l'ordre des phénomènes moraux, qu'il faut demander l'essence de Dieu et la croyance en Dieu. Les notions et ensuite l'affirmation viennent de l'homme, c'est-à-dire de sa passion, de son intelligence et de sa liberté en exercice. Et la vérité n'a pas pour nous d'autre origine, quoi que puissent prétendre les philosophes qui pensent n'avoir qu'à sortir d'eux-mêmes (comme s'ils le pouvaient) pour déclarer ce qui est; ou savoir quelque chose de tant soit peu important, autrement que sous l'inspiration de la conscience.

La thèse de la divinité ne préjuge rien touchant le mode de représentation des fins dans leur ensemble et au-dessus des consciences particulières. Il reste donc à savoir si, de même que les éléments du concept général de finalité sont empruntés à la personnalité en nous, on doit aussi les regarder comme assemblés universellement en une personne suprême.

Cette induction semble d'abord forcée, parce qu'on ne conçoit clairement des fins données qu'autant que liées aux fonctions passionnelles et rationnelles d'une personne; ni l'existence du bien d'une manière générale, dans l'univers, si ce n'est en le posant représentativement dans une conscience

qui se le serait proposé d'avance avec la même généralité.

Mais il est permis de généraliser la loi de finalité sans contradiction, en restant dans l'ignorance sur ses racines, au lieu qu'on ne saurait donner la même extension à une personne unique sans lui donner aussi pour objet l'infini et pour sujet tous ces attributs illimités, incompatibles avec les formes de la conscience et contradictoires dans l'entendement. On nierait donc la personnalité au moment où l'on croirait l'affirmer universellement.

Dès qu'il faut renoncer à comprendre autre chose que des relations dans le monde, on n'arrive pas à mieux satisfaire l'esprit en enfermant la loi de finalité tout entière dans une seule conscience, dont le concept alors devient impossible, qu'en la distribuant pour ainsi dire entre les êtres dont elle règle les rapports et constitue en partie l'essence, quoique dans ce cas sa nature universelle échappe nécessairement et qu'on ne puisse en affirmer que l'extension indéfinie.

Le problème de la personnalité de Dieu ne s'entend bien qu'à une condition : c'est de soumettre la personne divine elle-même à ces lois générales [illegible]le est impropre à rendre compte pour la [illegible]ance. En d'autres termes, une personnifi-

cation des idées, des causes et des fins enveloppant une série de phénomènes est intelligible seulement si cette série est bornée, ou définie selon toutes les catégories. Dans ce cas la personne divine peut embrasser les faits passés, présents et futurs que notre imagination atteint (à la réserve de notre liberté), mais non ceux qu'une généralisation sans limites épuiserait pour les faire entrer dans la synthèse absolue des choses.

La personne divine est ainsi soustraite aux attributs infinis que la métaphysique appelait des *perfections* et qui la détruisaient. Mais la vraie *perfection* lui reste, celle qui n'implique point contradiction, si haute qu'on la conçoive ; la perfection de justice et de bonté.

Cet *anthropomorphisme* avoué est le véritable point de vue des religions, quand la théologie métaphysique ne les altère pas. Il est incontestablement le sens des croyances religieuses pratiques chez les races morales.

Mais alors font défaut les raisons aprioriques et tous les arguments rationnels sur lesquels voudrait se fonder la croyance à l'unité plutôt qu'à la pluralité de Dieu. Deux directions de l'esprit sont possibles, légitimes, et ne s'excluent même pas précisément ; car la croyance à des œuvres divines distinctes, ensuite l'apothéose des âmes multi-

[illegible] que la tendance à [illegible] historique-[illegible] aisément de l'un à [illegible] les mêlent et [illegible] à l'unité pure l'unité [illegible]

[illegible] examiner dans cet ordre de [illegible] la même généralité que dans [illegible] aux yeux de la critique, ni un intérêt aussi grand. L'histoire, la morale et les principes politiques eux-mêmes entrent dans les éléments de l'examen, et il ne convient pas de les en séparer.

FIN DU FORMULAIRE.

NOTE FINALE

REPRODUISANT
UNE EXPLICATION DE L'AUTEUR
DONNÉE EN TÊTE DE LA PREMIÈRE
ÉDITION DE CET OUVRAGE.

Les lignes suivantes étaient jointes, dans la première édition du *Deuxième Essai de critique générale*, à un résumé du *Premier Essai*, portant le titre de : *Formulaire du Premier Essai*. Ce formulaire a été reproduit à la fin de la seconde édition du *Premier Essai*, où sa place se trouvait naturellement marquée. Les *Observations servant de préface au Deuxième Essai*, qui venaient à la suite, ne pouvaient plus être conservées à cet endroit. Je les rapporte ici, sans aucun changement, pour ne rien abandonner de ce qui appartenait à la première édition, et aussi parce que si certaines remarques, en un passage ou deux, ont moins d'à-propos qu'elles n'en avaient alors, d'autres conservent peut-être un certain intérêt pour la justification — si elle est possible — d'une partie des défauts qui ont été reprochés au style de l'auteur :

« Il ne serait peut-être pas très-difficile de développer ce qui précède, non plus que d'exposer ce qui va suivre, en termes moins abstraits, ni de faire sentir à un plus grand nombre de lecteurs l'intérêt et les graves conséquences des thèses que je réfute ou que j'établis. De toutes les manières d'y parvenir, la meilleure serait de se livrer à la polémique morale, politique, religieuse, et de montrer toute la passion que le sujet provoque. Mais outre que la passion, aujourd'hui, n'est pas permise à tout le monde, ce n'est point là ma tâche. Quand l'ordre de mes travaux amènera les questions délicates, les questions vitales de notre temps et de tous les temps, je devrai faire tous mes efforts pour rester froid, et je serai d'autant plus utile, si je peux être utile. Alors, aussi, j'aurai à m'appuyer sur les vérités plus générales, et par conséquent plus abstraites, que j'étudie maintenant. Il serait déraisonnable de noyer celles-ci dans la foule confuse de celles qu'on ne peut espérer de démêler et d'éclaircir sans elles.

» Une autre manière consisterait à se départir de la rigueur dans les propositions, à éviter la précision et les termes trop spéciaux, à omettre les incises et les réserves, à bannir les définitions formelles, à relâcher les raisonnements, à multiplier les images, à composer un de ces systèmes

d'assertions à la fois vagues et absolues, que chacun croit comprendre sans peine et se permet de juger en deux mots. Il n'est pas de philosophe qui n'ait vu sa doctrine subir une déformation de ce genre, quand elle a paru digne d'être *vulgarisée*. Mais n'exigeons pas que le philosophe se vulgarise lui-même.

» Les philosophes prétendent à la science, quoiqu'ils l'atteignent rarement. Ils sont ou des poëtes ou des savants. Poëtes, ils sont intraduisibles; savants, allons-nous demander a Viète ou à Fermat de mettre leurs théorèmes à la portée du salon de conversation? Je ne nie pas qu'une œuvre de science n'ait sa portée hors d'elle-même, et que, convenablement simplifiée ou appliquée, elle ne trouve place et influence dans le monde. Mais ceci exige du temps et des intermédiaires.

» Je prétends à la science à mon tour, du moins sous la modeste apparence de critique. Je veux donc être étudié, et n'eussé-je que trois lecteurs, n'en eussé-je qu'un, il faut que je dise ce que j'ai à dire, rien de plus, rien de moins, et que je rende ma pensée avec la même précision que je la conçois, et avec les abstractions sans lesquelles il n'y a pas de rigueur possible. Si je réussis, ma méthode est bonne. Si j'échoue, il fallait bien entreprendre. Dans tous les cas, on ne doit pas me

reprocher d'avoir tâché de satisfaire aux inévitables conditions de toute science qui se fonde. A-t-on donc tant d'estime pour les livres de philosophie qui se lisent tout couramment? Alors, qu'on ne se plaigne plus de ce que la philosophie, après deux mille ans d'efforts, n'est pas même parvenue à se donner l'existence !

» Je veux être étudié ! Sans doute la prétention est grande, et peut-être l'impertinence, aujourd'hui que le temps est précieux, les livres nombreux et à peine lus, les auteurs occupés d'eux-mêmes, les lecteurs, et jusqu'à ceux qui se disent philosophes, peu habitués à surmonter les difficultés d'un sujet, moins disposés encore à se laisser enseigner, les savants, enfin, plongés, et trop justement, dans leurs spécialités. Voilà dans quelles circonstances un auteur nouveau se présente, avoue son obscurité et s'en fait un titre. Le lecteur oisif ou courageux décidera si cette obscurité est de celles que l'étude augmente, ou de celles qu'elle dissipe. Si j'avais assez réussi pour que ce livre parût clair à une attention soutenue, mes pensées ne seraient obscures qu'autant qu'elles sont exactes et que j'ai pu les rendre abstraites; obscures alors pour ceux qui ont besoin d'images, c'est-à-dire de piéges, d'illusions et d'éblouissements, pour ceux aussi qui ne savent rien voir que sous le jour accoutumé,

mais beaucoup moins, à des yeux exercés et désintéressés, que ne sont ces formules de philosophie courante dont tout le concret provient de lieu commun et de vulgarité; j'aurais alors approché du but, qui doit être de donner à la critique des idées générales un caractère scientifique.

» Qu'on ne me condamne donc pas sur mon obscurité, mais plutôt qu'on me l'impute à vertu. On voudra bien me tenir compte encore de ceci, que je ne révèle pas de religion, et que je regarde le moins que je peux comme *évident* ou comme *démontré* ce qui est douteux effectivement.

» L'obscurité tant reprochée aux philosophes allemands est en partie d'une autre nature que celle dont je me justifie. Elle tient souvent au défaut de méthode et de classification des matières, ou à l'élaboration imparfaite de l'idée, ou à cette intempérance d'imagination qui, dans la poursuite des ombres d'une poésie nébuleuse, qu'elle prend pour les réalités profondes de la science, n'est pas arrêtée par l'impossibilité même dans le paradoxe. Au contraire, il arrive à Kant d'être obscur, et il l'est alors impénétrablement, quand, de peur de n'être pas sage, il veut à toute force accorder ce qu'il démontre avec des erreurs accréditées qu'il s'oblige à respecter ou à croire. Et Hegel l'est

habituellement, parce que sa méthode le condamne à tout savoir et à tout systématiser.

» Mais qui nous délivrera de la clarté française, si tout son mérite se réduit à l'ordre, à la modération, à l'observation du convenu et des convenances ? Il se publie journellement des livres de cette clarté-là, et d'un talent assez brillant, dont les auteurs suivent les chemins battus ou s'en éloignent peu, se succèdent et se ressemblent, ne changent rien, ne déterminent rien, agissent tout au plus sur les sentiments de quelques lecteurs bien disposés. S'il faut compulser des redites psychologiques et métaphysiques, et n'y rien trouver de définitivement rationnel, mais seulement, de loin en loin, des occasions d'apprendre en pensant soi-même, d'autres œuvres littéraires offrent le même profit avec plus d'intérêt. On a même des romans profonds et d'analyse subtile, qui font penser davantage.

» Il est une autre espèce de clarté, dont la France autrefois se vantait. C'est la clarté des auteurs qui se comprennent toujours eux-mêmes, ne conviant le public à partager que des pensées suffisamment mûries et exactement communicables. On n'est jamais plus près de cette qualité que lorsque, au jugement de certains, on paraît la fuir. Car elle ne se rencontre pas avec la ba-

nalité : un caractère des lieux communs en tout genre est de sonner faiblement, sourdement, dans les consciences; de n'y faire entendre rien de net et de frappant, malgré les formes les plus arrêtées du style; en un mot, de ne toucher l'homme que dans la mesure où l'on met en jeu sa mémoire et ses habitudes. Et si, le plus loin possible du lieu commun, à l'extrême opposé, on cherche les comparaisons nouvelles, les images inaccoutumées, les éblouissements du langage, on ne fait que ce que d'autres peuvent faire en faveur de thèses quelconques, et avec le même succès : l'imagination et la verve ne sont pas artisans de vérité, mais leurs prestiges trompent l'orateur, d'abord, ensuite l'auditeur.

» J'aurais mauvaise grâce à vouloir déprécier des dons de l'esprit dont on me trouvera moins que médiocrement doué. Cependant, je me rends ce témoignage, que l'étude, le travail, puis l'effort pour m'entendre moi-même et me faire entendre, m'ont précisément conduit à laisser s'oblitérer (mais est-ce bien le mot?), à régler sévèrement ce que la nature pouvait m'avoir départi d'imagination. Il faut que chaque chose soit à sa place : la poésie avec la jeunesse, avec l'âge mûr la raison. Mais il y a pour tout âge, et la vérité porte en elle une autre poésie, que ne connaissent pas ces poëtes

qui veulent être toujours jeunes et ne sont quelquefois que de vieux enfants. L'humanité aussi, en suivant son cours, passe lentement et péniblement des temps de la poésie aux temps de la raison, et les nations restées les plus jeunes ne sont pas, je crois, les meilleures. Quand on accuse le monde de devenir prosaïque, on le flatte sans le vouloir ; on ne voit pas qu'alors même il s'élève à la poésie virile.

» On m'a reproché, avec bienveillance d'ailleurs, un défaut qui, dans ma méthode même, serait grave. Il l'est et j'en conviens. Une certaine obscurité que l'on juge aisément évitable résulterait de ce que le développement de ma pensée ou de ses accessoires est insuffisant, de ce que mes liaisons sont rapides, mes transitions trop peu sensibles. Il s'agit là d'une mesure, et d'une mesure délicate, que j'aurai certainement mal rencontrée. Mais si l'on n'avait que le choix de deux inconvénients : l'extrême concision, qui fait travailler le lecteur et exige de lui plus d'instruction et d'intelligence, le délaiement fastidieux des sujets et des preuves, qui rebute les esprits pénétrants, peut-être vaudrait-il mieux pécher par défaut que par excès, surtout dans ces matières abstraites où l'attention se fatigue. Ensuite, l'amplification a bientôt fait de doubler, tripler le volume; alors le remède est

pire que le mal. On n'a déjà que trop amplifié en philosophie. Il est temps de viser à être bref. Enfin, chaque auteur suppose naturellement une certaine connaissance des travaux antérieurs, et ce n'est que justice : il ne saurait partir de la complète ignorance, et prendre à tâche d'expliquer tout ce qui doit être su. En particulier, l'histoire de la métaphysique est une préparation indispensable à la lecture des livres de métaphysique, et même de ceux qui font table rase de cette prétendue science.

» Quoi qu'il en soit, j'espère que les effets fâcheux de la concision se trouveront amoindris, et de plus en plus, dans la suite de cet ouvrage, qui amène graduellement des sujets plus familiers au public et des idées plus répandues ou plus débattues. Et j'ai encore tâché d'y obvier en suivant le conseil qui m'a été donné de mêler au cours de mon exposition la critique des grands systèmes philosophiques, dont je voulais d'abord former l'appendice de ce *Deuxième Essai*. »

L'auteur, depuis qu'il a écrit ces lignes, a publié un *Troisième Essai*, sur les *Principes de la nature*, un *Quatrième Essai* qui est une *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, et enfin une *Science de la morale*. Il ne sait s'il a réussi, dans

quelques parties de ces deux derniers ouvrages, et finalement dans des articles de la revue *la Critique philosophique*, en cours de publication et destinée à vulgariser la méthode et les doctrines du criticisme français, à rendre les principes et les applications de cette méthode plus intelligibles aux lecteurs qui se plaignent de l'obscurité de cette nouvelle philosophie ou du style de ses propagateurs. La collaboration si précieuse et si dévouée de M. F. Pillon lui a apporté à cet égard un secours inestimable, dans la rédaction de la *Critique philosophique*. Mais quoi qu'il en soit du succès des efforts que fait le criticisme pour se rendre clair et accessible à tous les bons esprits, il y a un sacrifice qu'il ne peut pas faire, parce qu'il équivaudrait à l'abandon de son œuvre. Il ne peut pas rechercher la clarté vulgaire qu'on n'obtient en philosophie qu'à la condition de renoncer à *fonder la philosophie comme science.*

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

TOME Ier

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME ET SES FONCTIONS CONSTITUANTES.

TOME II.

DEUXIÈME PARTIE

LA CERTITUDE.

TOME III

TROISIÈME PARTIE

LES PROBABILITÉS TOUCHANT L'ORDRE MORAL DU MONDE. L'IMMORTALITÉ. LA LIBERTÉ. LA DIVINITÉ.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

ERRATA

Premier essai, t. II, page 193, ligne 13 : transportez après $p = em$ le *point et virgule* qui se trouve après $p = eq$.

Page 341, ligne 15, *au lieu de* : POIDS, *lisez* POINT.

Deuxième essai, t. III, page 221, ligne 19, *au lieu de :* RÉPARATION, *lisez* SÉPARATION.

ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE

DEUXIÈME ESSAI

TRAITÉ

DE

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

D'APRÈS

LES PRINCIPES DU CRITICISME

SECONDE ÉDITION

REVUE ET CONSIDÉRABLEMENT AUGMENTÉE

PAR

CH. RENOUVIER

TOME TROISIÈME

PARIS

AU BUREAU DE LA *CRITIQUE PHILOSOPHIQUE*

54, RUE DE SEINE, 54

